Makulatur 1 Thlr. 20 Sgr.
Band n — 4 —
1 — 24 —

Biunde

Phil. U. 54 F

Uedinck.

Fundamental-Philosophie

von

Dr. Fr. X. Biunde,

Professor der Philosophie am Bischöflichen Seminar zu Trier.

Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι· τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν.

Diog. Apollon.

Trier, 1838.

Verlag von F. A. Gall.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Man bedient sich der Philosophie sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren; und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Kant, verm. Schriften, Bd. 4. S. 358.

Nam quibusdam et iis quidem non admodum indoctis totum hoc displicet philosophari. Quidam autem non id tam reprehendunt, si remissius agatur, sed tantum studium, tamque multam operam ponendam in eo non arbitrantur.

Cic. de fin. I. 1.

Vorwort.

Der Beweggrund zur Herausgabe dieser Schrift lag für den Verfasser fast ausschließlich in dem Bedürfnisse seiner Zuhörer nach einem Leitfaden in den Anfängen der Philosophie, welchem er durch Zugrundlegung eines andern Handbuches so wenig entsprechen konnte, daß er dadurch den Zuhörern, statt ihnen das Studium zu erleichtern, dasselbe eher um Vieles erschwert hätte. Wer mit mir die Erfahrung gemacht hat, wie schwierig es ist, als Lehrer auch nur solchen Handbüchern Anderer zu folgen, womit die eigenen Ansichten ziemlich einstimmig sind, welche Hemmung daraus für den laufenden freien Lehrvortrag zu entspringen pflegt, wie die persönliche Eigenthümlichkeit sich häufig nur unnatürlich und damit in widerlicher Weise fremdem Vortrage anbequemen kann; der wird um so leichter es begreifen, wenn ich einen eigenen Leitfaden fortan zu Grunde lege, wo die gleichbenannten Werke in ihrem ganzen Inhalte von meinen Ansichten meistens sehr weit abgehen. Außer jenem Beweggrunde wirkte jedoch in etwa auch die Absicht mit, zur Begründung und Befestigung des Systems der Philosophie einen Beitrag zu liefern, dessen Bedeutung ich der Beurtheilung billiger und unpartheiischer Männer vom Fache zu ermessen überlasse.

Mehrere bedeutende Abschnitte dieser Schrift habe ich bereits früher in der „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie" erscheinen lassen, und zwar zunächst die Abhandlungen über Begriff und Umfang der Philosophie. Es lag im Hauptzwecke der Herausgabe gegenwärtiger Schrift, selbige darin aufzunehmen, obgleich sowohl die Form deshalb mehrfach verändert werden, als auch der Inhalt eine neue Ueberarbeitung erfahren mußte. Nicht minder bildete die Schrift: „Ueber Wahrheit im Erkennen und den Weg zu ihr", welche ich als Herbstprogramm 1835 erscheinen ließ, eine Vorarbeit, welche mit dem bedeutendsten Theile ihres Inhaltes in die gegenwärtige übergehen mußte. Und

endlich habe ich es für angemessen erachtet, die Abhandlung über das Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde nothwendiger Zwecke, welche zuerst im 20ten Hefte jener Zeitschrift erschien, hieher zu ziehen.

Ueber die äußere Stellung jener Philosophie, wozu ich mich bekenne, und welche ich Reflexions-Philosophie nennen möchte, zu manchen andern philosophischen und unphilosophischen Richtungen der Mitwelt und Vorwelt, ist in diesem Werke der Rede genug, so daß ich darüber an dieser Stelle zu sprechen keinen dringlichen Anlaß finde; was aber meine eigene Stellung zu dieser Philosophie betrifft, so darf ich das offene Geständniß nicht zurückhalten, daß sie unverändert dieselbe geblieben, welche sie seit länger als zwölf Jahren gewesen, so daß ich noch nicht Anlaß gefunden habe, auch nur in einem Hauptsatze oder wesentlichen Punkte davon abzugehen. Die Reibungen, worin ich selber nebst vielen Andern auf unserem Standpunkte gerathen bin, haben allesammt nur noch dazu beigetragen, mich mehr und mehr auf demselben zu befestigen; und selbst der glänzende Erfolg, welchen die Bemühungen unserer Gegner hatten, die nämlich selbst die oberste kirchliche Behörde zur Verurtheilung jener Schriften veranlaßt haben, worin die Anfänge dieser Reflexions-Philosophie gelegen waren, hat mich wohl zur sorgfältigen Untersuchung bringen können, ob denn die speciell incriminirten philosophischen Lehrsätze auch die meinigen seien, hat aber den Zusammenhang meiner philosophischen Ansichten in nichts unterbrochen, als ich diese Lehrsätze darin nicht fand; und als ich das stets klarer sich aussprechende Bewußtsein fand, daß ich grade das Gegentheil der verworfenen Lehrsätze festhielte, da hat jener Erfolg von Neuem dazu beigetragen, mein Zutrauen in die Gültigkeit des Systemes zu bestärken.

Trier, im Februar 1838.

Der Verfasser.

Uebersicht.

§ 1. Vorerinnerung. Seite 1.

I. Ueber den Begriff von Philosophie. §. 2—38. 2.

A. Ueber den Inhalt des Begriffes von Philosophie. §. 3—20.

§. 4—10. Nothwendigkeit desselben. — Derselbe muß aus dem allgemeinen Sprachgebrauche entnommen werden. Wie er nicht zu gewinnen durch Etymologisiren. — Einreden gegen die Zulässigkeit und Möglichkeit, ihn aus dem allgemeinen Sprachgebrauche zu schöpfen. Werth der ausdrücklichen Erklärungen. . . . . . 4—20.

§. 11. Bestimmung der leitenden Anhaltpunkte . . 20—31.

§. 12. Herleitung des Begriffes aus dem Sprachgebrauche 31—49.

§. 17. Vollständigkeit des Begriffes; kürzeste Fassung desselben. Verhältniß zu andern Ausdrücken desselben. 49—61.

§. 20. Bedeutsamkeit der Philosophie. Ihr Ursprung. 61—65.

B. Ueber den Umfang des Begriffes v. Philosophie, philos. Disciplinen rc. §. 21—37.

§. 22—26. a, Theile der Philosophie. Theoretische Philosophie (Metaphysik als rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie) und praktische Philosophie als Moral-, Rechts- u. Religionsphilosophie. Fundamentalphilosophie. Encyklopädie der phil. WW. — Ueber Geschichte der Philosophie. . 66—79.

§. 27—33. b, Philosophische Disciplinen, die nicht Theile der Philosophie selbst sind, und zwar aa. als nächste Vermittlung (Psychologie, Logik); bb. als unmittelbare Anwendung auf dies und jenes (Philosophie des positiven Rechtes, der Religion, der Geschichte rc.) . . . . 79—95.

§. 34. Philosophie ohne und mit Beinamen. Bedeutung und Werth der Beinamen. . . . . 95—98.

§. 35—37. Ueber religiöse, christliche Philosophie. . 98—111.

II. Ueber die Erkenntnißprincipien in der Philosophie. §. 38—81.

§. 38. Dieselben sind nur in uns selbst zu suchen, und hier nur zu finden in einer Selbstorientirung des menschlichen Geistes. . . . . . 111—112.

§. 39.	Welche sind die im Menschengeiste gelegenen Principien für die Entscheidung der metaphysischen Fragen?	Seite. 112—115.
§. 40	Gibt es solche?	115—116.
§. 41.	Was ist Wahrheit im Erkennen? . . .	116—121.
§. 42.	Folgerungen aus dem Begriffe von Wahrheit. .	121—124.
§. 43—45.	Wie die Wahrheit und die Gewißheit von ihr nicht erreicht werden können; . . .	124.
	1., nicht durch Ausgleichung von Gegensätzen in einem Dritten;	124.
	2., nicht durch Berufung auf den s. g. Wahrheitssinn;	126.
	3., nicht durch Ermittelung der Uebereinstimmung der Menschen in ihren Urtheilen; systême du sens commun;	127—130.
	4., nicht im Wege der Vergleichung der Erkenntniß mit dem Erkannten;	130—134.
§. 46.	Wie man dadurch vermocht wurde, den Wahrheitsbegriff zu verändern; Uebereilung und Unzulässigkeit und Unzulänglichkeit in solchem Verfahren.	134—136.
§. 47—8.	Weiterer Verlauf des Schicksals der Wahrheitsfrage.	136—143.
§. 49—52.	In welchen Fällen harmonirt unsere Erkenntniß mit dem Erkannten?	
	a., Wenn die Erkenntniß schöpferischer Grund ihrer Objekte ist; doch fällt die weitere Untersuchung hierüber aus; §. 50.	144—147.
	b., wenn die Objekte in aller Beziehung Grund der Erkenntniß sind, – auch dies ist unannehmbar in der metaphysischen Erkenntniß, obwohl theilweise denkbar in der Sinneserkenntniß; §. 51.	147—149.
	c., wenn unmittelbar Harmonie da ist zwischen beiden Gliedern ohne gegenseitige Abhängigkeit; ob sie annehmbar sei? §. 52.	149—154.
§. 53—54.	Gewißheit von Wahrheit und Realität. Worin sie bestehe und wie sie entstehe? . .	154—158.
§. 55.	Das nothwendige Halten gewährt sie, indem es die Sicherheit im Erkennen vertritt. .	159—161.
§. 56—61.	Erhobene unerhebliche Bedenken bei solcher Aussicht, Ansicht und Absicht.	
	1., In philosophischen Dingen stehe kein nothwendiges Halten zu hoffen; §. 56.	161—163.
	2., Alle solche Gewißheit sei nur subjektiv; §. 57.	163—165.
	3., Sie sei nur individuell gültig; über das System des de la Mennais; §. 58.	165—169.

4., Alles Halten trage den Charakter der Nothwendigkeit; relative, absolute Nothwendigkeit; §. 59. Seite. 169—173.
5., Es sei gefährlich, die absolute Nothwendigkeit des Haltens zum Normalpunkte in Allem zu machen; §. 60. . . . . 173—174.
6., Es bleibe dabei möglich, daß die Sache anders sei, und:
7., Es sei doch nur ein menschlich-nothwendiges Halten; §. 61. a. . . . . 174—178.
§. 61. b. Ueber den wissenschaftlichen Zweifel und seinen Werth. . . . . 178—180.
§. 62. Die Bedingungen der Gewißheit in der Philos. oder der philos. Demonstration; es sind deren zwei. 180—182.
§. 63—68 a., Gegebensein einer Realität vor aller Demonstration. Anerkennung dieser Bedingung bei den Philosophen. Ob sie real sei? Sie wird in den Thatsachen des Bewußtseins allgemein und nothwendig anerkannt; — Standpunkt des des Cartes. . . . . 182—202.
§. 69—72 b., Ueber die zweite Bedingung. Einreden gegen allen Beweis:
aa.) Alle Demonstration bleibe bloß subjektiv; §. 70. 202—206.
bb.) sie sei nur ein Schließen und Ableiten; ist aber
α., darum kein Ableiten der Dinge, sondern unserer Erkenntniß über sie; . . . . 206—207.
β., auch bewegt sich nicht alles Schließen in bloßen Folgerungen aus gegebenen Prämissen; §. 71. 207—209.
Ob die zweite Bedingung real sei? §. 72. . . 210—212.
§. 73—77. Ueber den Satz vom Grunde. . .
α., Seine Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Apriorität. §. 73. . . . . 212—215.
Hume's Ansicht darüber und die Gründe dagegen. §. 74. . . . . 215—219.
Letzter Grund unserer Nöthigung, nach ihm zu denken; Bedürfniß und Drang zu begreifen; §. 75. 219—224.
β., Seine Realität. §. 76. . . . . . . 224—229.
Zusätze. §. 77. . . . . 229—232.
§. 78. Fürwirklich- und Fürwahrhalten aus Gründen; Halten der theoretischen Vernunft. . . . 232—236.
§. 79. Es kommt auch vor in den Schlüssen aus Induktion und Analogie. . . . . 236—240.
§. 80. Mittelbares Bewußtsein der Sache in uns in der Erinnerung. . . . . 240—245.
§. 81. Fürwirklichhalten aus Lebhaftigkeit d. Vorstellungen. 245—251.

III. Ueber die Methode der Konstruktion der Metaphysik. §. 82.

§. 82. Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde auf die metaphysischen Probleme. . . . . . Seite. 251—256.
§. 83. Anordnung der metaphysischen Fragen. . . . 256—260.
§. 84. Nähere Bestimmung von Gründen einer Realität. 260—264
§. 85. Zusatz. Verschiedenheit der Metaphysik und Spekulation. . . . . 264—267.
§ 86. Rückblick. Andere Wege zur Gewißheit. Gewißheit unter der Garantie nothwendiger Zwecke. . . . . 267—270.
§. 87. Gibt es ein Annehmen zu vernünft. Zwecken? 270—272.
§. 88—93. Gibt es ein um jener Zwecke willen nothwendiges Annehmen? : . . . . 272—282.
§. 94—102. Ist das nothwendige Annehmen der praktischen Vernunft auch sicher? Subjekt., objekt. Sicherheit. 282—304.
§. 103. Ist dieser Weg zur Gewißheit auch gangbar in Sachen der Metaphysik? . . . . . 304—308.

Die geringern Druckfehler wolle der Leser selber verbessern, störend könnten sein:

S. 115, Z. 7 von unten, wo zu lesen ist: Wahrheit, diese
S. 139, Z. 10 „ „ streichen: als von jenem.

Fundamental-Philosophie.

§. 1.

Vorerinnerung.

Ihrer Bezeichnung gemäß soll die Fundamental-Philosophie wesentlich Grundlegung für die Philosophie bilden, den Grundstein zu dem Gebäude dieser Wissenschaft legen; und sie ist dadurch wesentlich Einleitung in das System der Philosophie. Und grade die historisch sattsam dokumentirte Bedeutsamkeit der sogenannten Philosophie, sowie die große Divergenz der philosophischen Systeme unter einander macht solche Einleitung hier dringender nothwendig, als sie für irgend eine andere Fakultätswissenschaft nothwendig gefunden werden dürfte. Als Einleitung in die Philosophie und als Grundlegung für dieselbe hat aber diese Fundamental-Philosophie im Wesentlichen dieselbartigen Aufgaben zu lösen, welche man von der Einleitung in andere Wissenschaften erwartet; zunächst hätte sie also einen klaren Begriff von der Wissenschaft (Philosophie) aufzustellen, dann die Erkenntnißquellen derselben (rücksichtlich: die Erkenntnißprincipien der Philosophie) aufzusuchen, und endlich die Methode zu bezeichnen, in welcher nun die Wissenschaft (Philosophie) zu konstruiren sei. Alle andern, beiläufig aufzunehmenden, Untersuchungen bilden hier, wie andere Untersuchungen in den Einleitungen in andere Wissenschaften, mehr oder minder unwesentliche, nützliche oder gar ziemlich nutzlose Parthieen.

Wir haben also drei Fragen zu beantworten: I. Was ist unter Philosophie zu verstehen?

II. Welche sind ihre Erkenntnißprincipien?

III. Welche ist die Methode, in der sie konstruirt werden muß? — wobei jedoch die Möglichkeit besteht, daß diese dritte Frage in der Erörterung der zweiten schon die nothdürftige Antwort finden könne.

I. Ueber den Begriff von Philosophie.

§. 2.

„Statuere enim, qui sit sapiens, vel maxime videtur esse sapientis.“

Cic. Acad. Quaest. II. 3.

Die Frage: Was ist Philosophie? hat einen zwiefachen Sinn, jenachdem man zunächst eine allgemeine Vorstellung sucht von allem, was Philosophie zu nennen wäre, d. h. den Inbegriff von Merkmalen, welche die Philosophie kenntlich machen, oder aber wissen will, was denn nun darunter im Einzelnen befaßt sei. Im ersteren Sinne ist sie die Frage nach dem Inhalte des Begriffes, im zweiten die nach dem Umfange desselben; — die erstere Frage greifen wir zunächst auf, weil sie den Schlüssel zur Lösung der zweiten enthält. Daher

§. 3.

A. Ueber den Inhalt des Begriffs von Philosophie [1].

Es ist eine bekannte Thatsache, daß derjenige Zweig des menschlichen Wissens, welcher unter dem Namen der Philo-

[1] Man vergl. „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie,“ Heft 1. S. 29—71; ferner: Ueber den Begriff der Philosophie rc. von Fr. Fischer, Tüb. 1830; Philosophisches Journal von Fichte und Niethhammer, B. 6. S. 150; Fülleborn's Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. Bd. 1. Hft., Reinhold, Beiträge zur Berichtigung rc. Bd. 1. S. 9. Oettiger, Ueber den Begriff von Philosophie rc., und die Lehrbücher der Philosophie in den Einleitungen.

sophie von jeher so außerordentliche Wichtigkeit hatte, auch von jeher die verschiedentlichste Ausbildung erhielt, die verschiedentlichsten Richtungen einschlug, und in jeder dieser Richtungen zu so verschiedenen Ansichten und selbst Systemen fortgeleitet wurde, daß man sich bald in großer Verlegenheit sieht, dieses unbestimmte Wissen und Wissensstreben in bestimmten Begriff zu bannen, wenn man eine oder einige jener Richtungen auch nur historisch auf kurze Strecken verfolgt, und überall auf so verschiedene und so entgegengesetzte Abwege sich hingewiesen findet. Keine andere Wissenschaft zeigt solchen Wechsel, solche Varietät ihrer Erscheinungen und versuchten Durchbildungen; und dennoch behauptet sich durch alle Perioden der wissenschaftlichen Bestrebungen hindurch diese Wissenschaft unter demselben Namen Philosophie, und die Jahrbücher ihrer Geschichte bezeugen es, daß sich diese sogenannte Philosophie in jeder Zeit noch kenntlich genug hervorhob, um geschichtlich aufgefaßt werden zu können.

Dies läßt sich nur möglich finden, indem man annimmt, daß allem demjenigen, was als Philosophie sich in der Welt geltend zu machen suchte, eine gemeinsame wissenschaftliche Idee, oder die Lösung einer überall konstanten und in ihrem innersten Wesen sich gleich bleibenden Aufgabe als leitende Norm der Bestrebungen für die Philosophie zu Grunde gelegen habe; nur durch diese konnte die Einheit der geschichtlich bestehenden Verschiedenheiten erhalten werden, jene Einheit, welche zweifelsohne auch in den verschiedentlichsten Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie faktisch vorhanden ist. Diesem Wesentlichen ihrer Aufgabe nach muß die Philosophie noch jetzt sein, was sie jemals und was sie immer gewesen ist; wäre es anders, wäre etwa das, was wir die älteste Philosophie nennen, die später sogenannte Baukunst gewesen, und das, was wir die mittlere Philosophie heißen, die Kenntniß der Agrikultur u. s. w.; dann wäre es vollendete Ungereimtheit, von einer Geschichte der Philosophie zu sprechen, welche durch alle Epochen der wissenschaftlichen Bestrebungen sich hindurch-

gewunden, — und doch hat man den Begriff einer solchen Geschichte noch nie unstatthaft genannt.

§. 4.

Obgleich nun dem Wesentlichen nach den verschiedenen Richtungen und Gestaltungen der Philosophie, sowohl in derselben Zeit als zu verschiedenen Zeiten, Einheit in der Idee zu Grunde liegen mußte, so ist es doch auch gewiß, daß diese Wissenschaft nicht in allen ihren Gestaltungen gleich vollkommen und der Idee adäquat in die Erscheinung getreten ist. Um die verschiedenen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie nach der Wahrheit zu würdigen, oder um zu entscheiden, wie dieselben mehr oder minder beigewirkt haben zur vollkommnern Realisirung der philosophischen Totalidee, dazu gehört selbst zunächst das klare Erfassen der reinen Idee, worauf sie gerichtet waren. Nicht minder nothwendig bleibt dies, wenn man sich der Möglichkeit vergewissern will, zu der erforderlichen Ausgleichung der divergirenden Ansichten und Systeme mitzuwirken, und in irgend einer Weise und von irgend einer Seite die Lösung der gemeinsamen Aufgabe durch eigenes Zuthun zu befördern. Am meisten nothwendig ist das bestimmte Auffassen der leitend gewesenen Idee für alle Konstruktion eines philosophischen Systems.

Für alles eigentliche Philosophiren erscheint demnach der möglichst scharfe Begriff von Philosophie sogleich von Anfang als die erste Bedingung; — und am wenigsten kann man sich der Aufstellung dieses Begriffes im Anfange dadurch überheben, daß man solchen Begriff im Anfange, etwa mit Krug [2]) und Thürmer [3]) unmöglich nennt; oder daß man etwa mit Schelling [4]) sagt: „was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Re-

---

[2]) Sieh' Fundamental-Philosophie S. 4.

[3]) Sieh' dessen Fundamental-Philosophie, S. 87—8.

[4]) Im Systeme des transcendentalen Idealismus, S. 32.

sultat der Philosophie selbst sein kann;" — ähnlich erklärt Gabler[5]): „Was überhaupt Philosophie sei, kann nicht vor, noch ausser ihr erklärt oder gelehrt werden; denn sie ist nur in ihrer Entwicklung und in dem Wissen von ihr."

Sichtbar gelten in dem Sinne, worin solche Aeusserungen Wahrheit haben, von jeglicher andern Wissenschaft nicht viel weniger; und dann klingt dies doch sehr befremdlich, daß man nicht mit einem vorher gefundenen Begriffe von ihnen an ihre Konstruktion gehen könne, sondern nothwendig auf's Gerathewohl hintappen müsse, um zu ihr zu gelangen.

Allein die ganze Vorstellung vom Begriffe der Wissenschaft ist hier verzerrt, und wäre jene Ansicht wahr, dann wäre nach einer evidenten Lehre der Logik von der Nothwendigkeit des Begriffes für alle wissenschaftliche Behandlung des Stoffes all diese Wissenschaft sofort unmöglich. Man denkt in jener Ansicht bei dem Begriffe von Philosophie eher an eine summarische Vorstellung des realen Inhaltes, die sich freilich erst am Ende ergeben kann, und die so verschieden ausfallen muß als die philosophischen Systeme selbst; es handelt sich aber nur um die problematische Vorstellung, den problematischen Begriff von Philosophie, welcher das Wesentliche der Aufgabe ausdrückt, in deren versuchter Lösung die Systeme so sehr weit auseinander gegangen sind; und daß sich diese nicht bestimmt genug finden lasse im Eingange in die Wissenschaft, ist mindestens eine ganz bodenlose Behauptung; — oder man denkt statt an den Inhalt des Begriffes von Philosophie an den Inhalt der Philosophie selbst, eine freilich übergroße Verwechselung.

§. 5.

Dadurch, daß man sich des Geistes zu bemächtigen sucht, der in den sogenannten philosophischen Bestrebungen aller Zeiten

---

[5]) Im Systeme der theoretischen Philosophie, S. 3.

wehet, kann man allein den Begriff von demjenigen erhalten, was allgemein als Philosophie bezeichnet wird; und dann ist jenes Streben gänzlich einerlei mit der Erforschung des allgemeinen Sprachgebrauches, welcher überhaupt die einzig sichere Quelle aller Begriffsbestimmungen für Wissenschaften ist.

Es käme also darauf an, daß man in einer Reflexion über die verschiedenen sogenannten philosophischen Versuche, und in völliger Abstraktion von den Ergebnissen der Versuche und deren vielfachen Verschiedenheiten, den Geist zu erfassen suchte, der für sie leitend war. Wie dies Geschäft aber anzustellen und fortzuführen, das wollen wir erst dann vorlegen, wenn wir zuvor einige Weisen bezeichnet, worin es nicht anzustellen ist, und dann noch einige Einreden vernommen haben.

Es haben Manche, besonders in früherer Zeit, die Sache der Aufstellung des Begriffes von Philosophie sich sehr leicht gemacht, indem sie sich an die sprachliche oder gar etymologische Deutung des Wortes Philosophie gewendet; und als diese Weise bereits veraltet war, haben neuere Philosophen das teutsche Wort Weltweisheit, als womit man das fremde Wort Philosophie zu verteutschen pflegt, zu Grunde gelegt, um durch eine doppelt verunglückte Deutung desselben den Begriff der Sache zu gewinnen.

Wenn aber irgendwo die etymologische Deutung des Namens einer Wissenschaft ein unsicherer Weg ist, um zu dem Begriffe von ihr zu gelangen, dann ist dies gewiß da am meisten der Fall, wo der Name zufällig entstanden ist und ohne den Zweck der Bezeichnung des Gegenstandes angewandt ward. Nur so aber ist das Wort *φιλοσοφία*, Philosophia, Philosophie, so auch nur das Wort Weltweisheit zur Bezeichnung unserer Wissenschaft gebraucht worden.

Um eine allbekannte Thatsache nur kurz zu berühren, so weiß man, daß das gesammte Alterthum den Pythagoras als den Erfinder des Namens Philosoph und Philosophie

bezeichnet, und daß er es nur als eine Forderung der Bescheidenheit ansah, daß diejenigen sich Philosophen nenneten, welche früher anders geheißen hatten. So sagt Quinctilian Inst. lib. XII. p. 338 (edit. Bipont.): Nam et Pythagoras non sapientem se, ut qui ante eum fuerunt, sed studiosum sapientiae (philosophum) vocari voluit. Man vergl. Cic., Tuscull. quaest. V. 3; Diog. Laert. prooem. 8; VIII. 1, 6; Euseb. Praep. evang. X, 4. Lactant. III, 4; August. de Civitate Dei VIII, 2, wo es heißt: a quo (Pythagora) etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum; nam — iste interrogatus, quid profiteretur, philosophum se esse respondit, i. e. studiosum vel amatorem sapientiae, quoniam sapientiam profiteri arrogantissimum esset; — woraus man beiläufig sieht, daß mindestens die Alten dieser Bezeichnung eine bescheidene Rücksicht als Grund unterlegten; — Marbach, im Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 11, meint jedoch, „aus Bescheidenheit habe Pythagoras sich gewiß nicht Philosoph *φιλόσοφος* genannt; denn Bescheidenheit in Bezug auf Erkenntniß sei seine Sache nicht gewesen;“ — was uns ein schwaches Gegenargument zu sein scheint.

Nichts aber kann unangemessener sein, als die Wissenschaft zu definiren nach einem Namen, welcher nur eingeführt ist, um eine Gemüthsstimmung und die Bescheidenheit zu bezeichnen, welche derjenige billig haben sollte, welcher philosophirt, aber zudem weder immer hat, noch auch absolut haben muß. Damit ist nun von selbst die früher nicht selten gegebene Antwort auf die Frage: Quid est philosophia? „Philosophia est amor et studium sapientiae,“ beseitigt.

Die Worterklärung müßte also zurückgehen auf die Erklärung der sapientia, *σοφία*, Weisheit, und damit wäre der erst betretene Weg schon verlassen.

Noch weniger zu rechtfertigen ist das Verfahren derjenigen, welche ihrer Erklärung von Philosophie das teutsche Wort Weltweisheit zu Grunde legen, und nun durch bloß lin-

guistische Deutungen desselben, richtiger: durch linguistische Spielereien, den Begriff suchen; dieses Wort, die gewöhnliche Uebersetzung des fremden Wortes Philosophie, ist, falls man bloß auf die Entstehung desselben sieht, und damit auf seine ursprüngliche Bedeutung, sogar die allerschlechteste Bezeichnung der Wissenschaft, weil sie sich stützt auf ein äußeres, bloß sekundäres Merkmal.

Die Bezeichnung Weltweisheit ist Uebersetzung von sapientia saecularis s. mundana; so benannte man vielfach in der scholastischen Periode alles andere Wissen und vorzüglich die Philosophie im Gegensatze zu dem religiösen, christlichen und theologischen Wissen, als welches aus göttlicher Offenbarung stamme und schöpfe, so daß die Philosophie nur rein menschliche und irdische Entstehung und Autorität habe, indeß das religiöse, christliche, theologische Wissen, die sapientia coelestis, sacra, s. scientia divina (supernaturalis) höhern Ursprung, höhere Autorität und Weihe habe. Darin liegt also nicht die mindeste Beziehung auf den Gegenstand der Philosophie, welchen man doch grade durch die Erklärung oder durch den Begriff auskennen will aus allen Gegenständen des Wissens. — War nun so das Wort schon anfangs nichts mehr als ein „Spitznahme", so kam es bald zu einer noch schlimmern Bedeutung, womit man die Philosophie selbst vollends in Verruf bringen wollte. Man nahm nämlich das Wort Weltweisheit in dem Sinne einer Weisheit der Kinder dieser Welt, wonach sie ungefähr so viel ward, als eine Wissenschaft des Teufels; eine Deutung, die ich nur anführen, nicht weiter beurtheilen wollte; es thut mir leid, daß noch Graf Leop. von Stolberg so deuten mochte. [6])

---

[6]) Die Philosophen nannte man daher „Weraltuuise" i. e. qui sapiunt, quae mundi, aut seculi sunt, cuius princeps est Diabolus. Wachter Gloss. sub v. Weralt. Der Mönch Willeram im 11. Jahrhundert, übersetzt Philosophen durch „Weralt (Welt)-uuiso, und das in Pezii thesaurus abgedruckte Gloss. Monseense „philosophando" durch „after weralt sprachi

In anderer entgegengesetzter Richtung hat mit der Deutung des Wortes Weltweisheit seinen Unfug getrieben Franz von Baader. In seinen Vorlesungen aus der religiösen Philosophie lehrt er: die Philosophie habe ursprünglich religiösen Sinn und Bedeutung gehabt; schon das Wort Philosophie als Liebe zur Weisheit spreche dieses aus; darin liege die Anerkennung einer bereits fertigen Weisheit, eines Weisen und Weisenden, dem man sich unterwerfen und von dem man sich weisen lassen müsse. — Demnach soll Weisheit stammen von Weisen, während die ganze Welt weiß, daß es von Wissen abstammt, und mit Wissen ungefähr so zusammenhängt, wie scientia mit scire; und wenn man nun auch annehmen wollte, daß Wissen mit Weisen etwa so zusammenhinge, wie Lernen mit Lehren und Fallen mit Fällen ꝛc., so würde doch jene Deutung noch gänzlich willkührlich bleiben; denn was soll dann das Wort Weisheit in seinem Zusammenhange mit Welt? womit rechtfertigt dann Baader den salto mortale zu einer fertigen Weisheit und zu einem Weisenden, womit zudem alle Weisheit Baaders und sein Weisen entbehrlich würde? Nein, die Philosophie als Liebe zur Weisheit setzt im Gegen-

sprechanto." Vergl. Leibnitz collect. etym. p. 11.; Rixner, Gesch. d. Philos. I. 197; Krug, Fundamentalph. S. 286. Ausg. 2; Scheidler, Methodologische Encyklopädie, I. S. 70, wo es bald darauf heißt: „In jenen Zeiten also geschah es, daß die Wissenschaft, welche von dem Alterthume als „augusta scientiarum et disciplinarum regina omniumque artium mater" angesehen ward und als ein Gut, „quo nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere, neque dabitur," — daß diese Wissenschaft als eine, die nichts von Gott und göttlichen Dingen dem Menschen kund zu thun vermöge, sondern ihn nur davon abführe, und es bloß mit irdischen, weltlichen Dingen zu thun habe, kaum noch gewürdigt ward, als dienende Magd die Schleppe ihrer gnädigen Frau (Theologie) nachzutragen — oder, wie Kant meint, ihr vielleicht die Fackel vorzutragen."

theile voraus, daß die Weisheit noch **nicht** fertig ist, sondern gesucht wird; deßhalb wendet man seine Liebe der Kunst und Wissenschaft und der Philosophie zu, damit man etwas Löbliches darin leiste, nicht aber um mit unterschlagenen Beinen auf ächt orientalisch an ihr sich zu weiden und sich an Mährchen über sie zu unterhalten! Wie ist es doch möglich, daß nach einem zweitausendjährigen Verlaufe der philosophischen Systeme ein heutiger Philosoph noch meinen, und solche Meinung Andern aufdringen kann, die Philosophie sei nur der Inbegriff der traditionellen, ursprünglich von Gott an Adam, Moses nnd die Propheten ertheilten Offenbarungen? [7]) — Während so der Eine in obiger Weise, geleitet durch das teutsche Wort Weltweisheit, die Philosophie zur Lehre des Teufels macht, macht sie der Andere, geleitet durch denselben Führer, zur Offenbarung Gottes! Nun ja, da heißt es auch: **Etymologia est mater ineptiarum.**

Wie es nun aber mit dem von **Baader** ausgesprochenen Hervorgehen der Philosophie aus der Tradition sich verhalte, und daß es sich wesentlich anders damit verhalte, als derselbe so unbedenklich annimmt, darüber tiefer unten; schon hier aber bemerken wir, daß uns die Philosophie wesentlich etwas Anderes ist, als Träumerei und Wortspielerei.

Mit allem dem soll nun aber keineswegs gesagt sein, daß das Wort **Weltweisheit** eine nach allen Seiten schlechte Verteutschung des Wortes **philosophia** sei; nur auf seine ursprüngliche Bedeutung einer **sapientia secularis** hingesehen, erscheint es unpassend, und wenn man es so willkührlich und spielend deutelt, als es nach dem Obigen in unsern gelehrten Tagen nicht selten geschieht.

§. 6.

Gegen das Verfahren, aus dem Sprachgebrauche

---

[7]) Vergl. über diesen Gegenstand die Schrift: **Ueber Philosophie und religiöse Philosophie**, von Karl **Seebold**.

den Begriff der philosophischen Wissenschaften zu gewinnen, hat man nun in neuester Zeit mehrfach eingewendet, erstlich: Bei solchem Verfahren erhalte man nur subjektive Versicherungen an der Stelle der Deduktion und des Beweises a priori: so wendet wiederholt Hegel ein in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften und sehr lauten Nachhall hat dieser Hegel'sche Gedanke gefunden bei Hinrigs, einem Schüler desselben, in dessen Logik.

Wenn man nun angibt, was gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauche Philosophie sei, dann thut man freilich eine Versicherung, die ebenfalls, wie jegliche denkbare Versicherung, eine subjektive sein wird; das wird aber um nichts anders, wenn man, um den Sprachgebrauch unbekümmert, nach vorgenommener Deduktion nun angibt, was Philosophie sei; denn auch dies ist die Versicherung eines Subjektes. Allein, so subjektiv diese Versicherung auch sein mag, so kann sie doch eine wohlbegründete und damit zuverläßige sein; und wenn nun Jemand wirklich aus dem allgemeinen Sprachgebrauche den Begriff entnimmt, und dann versichert, Philosophie sei nach dem Sprachgebrauche, dies und jenes, und wenn dann der Andere sich von der Richtigkeit dieses Begriffes nicht überzeugen kann, dann liegt die Schuld in diesem selbst und in seiner Unbekanntschaft mit der Sprache und dem Sprachgebrauche, aber das Uebel liegt dann in der Methode des Philosophirenden nicht; — solcher Beschuldigung der Unbekanntschaft mit der Sprache und dem Sprachgebrauche werden ohnehin manche Philosophen sich nicht leicht entziehen können, da sie bekanntlich ein solches Rothwelsch statt teutscher Sprache reden und schreiben, daß grade der Sprachforscher am wenigsten in ihrer Rede Sinn zu finden vermag.

Wir sagten: wenn Jemand wirklich aus dem allgemeinen Sprachgebrauche den Begriff entnimmt; und da reicht freilich die bloße Versicherung nicht hin, daß dies oder jenes allgemeiner Sprachgebrauch sei; er muß vielmehr evident nachweisen, daß dies und grade nur dies im

allgemeinen Sprachgebrauche liege; dies mag dann Schwierigkeiten haben, womit jeder wissenschaftliche Versuch ohnehin vielfach zu kämpfen hat. Aber der richtige Weg führt sicher hier.

Dagegen muß jegliche sogenannte Dedukzion des Begriffes **a priori** sofort als etwas Unmögliches erscheinen, ja als ein Absurdum, sobald man jenen Weg der Erforschung des Sprachgebrauches dabei verschmähet; denn sie soll doch die Dedukzion eines Begriffes sein, wobei sich dann sofort fragt: wessen Begriffes? Ohne vorher den Begriff aufgefaßt zu haben, den man grade deduziren — in seiner innern Nothwendigkeit für das Denken aufweisen und ableiten — will, hat man gar kein Objekt der Dedukzion, kann man nur ins Blinde hinein phantasiren; und ohne den Begriff aus dem Sprachgebrauche zu entnehmen, kann man ihn auf gültige Weise nie bekommen, um ihn zu deduziren; denn daß man willkührlich einen Begriff zusammensetzt, und diesen Begriff den Begriff von Philosophie heißt, kann wegen seiner Willkührlichkeit schon nicht Beachtung verdienen, und führt zudem zur Verhöhnung aller Sprache und derer, welche sie reden und welche darin bei dem Worte Philosophie etwas Bestimmtes denken, und dahin führte es auch dann noch, wenn man sich auch auf gleiche Willkühr Anderer berufen könnte.

Daß nun bei der neuesten Art zu philosophiren das Unmögliche und Absurde nicht überall hervortritt, wo man in seiner Dedukzion den sprachlichen Begriff verachtet, rührt gemeiniglich daher, daß man, ohne es zu sagen, wohl auch, ohne es zu bemerken, bald dunkler, bald bestimmter irgend einen Begriff von Philosophie aus einem (besondern) Sprachgebrauche aufnimmt, ihn aber gleichsam unter den Mantel verhüllt und doch danach die Spekulationen leitet.

§. 7.

Zweitens wendet man ein, und schon mit mehr Anschein von Wahrheit: Falls man auch nun den Begriff zu bestimmter Fassung bringt, der dem allgemeinen Sprachgebrauche in An-

sehung des Wortes Philosophie zu Grunde liegt, dann findet man doch nicht, was Philosophie wesentlich sei und was sie sein solle, sondern eben nur, wofür man sie allgemein nehme, oder auch hier und dort nehme; oder: was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann, wie Schelling es meint im System des transcendentalen Idealismus, S. 32; — ähnlich sagte neulich Marbach im Lehrbuche der Geschichte der Philosophie, S. 9.: „Wenn die Philosophie eigene Entwickelung hat, also historisch ist, so folgt, daß ihre Definition nicht ihrer Erkenntniß vorausgeschickt werden kann, sondern vielmehr Resultat derselben ist.“

Allein die Philosophie ist kein Objekt, das dem Menschengeiste fertig gegeben vorläge, um sich davon einen Begriff zu abstrahiren; vielmehr ist sie ein immer neues Erzeugniß desselben, welchem ein Zweck und Begriff vorschwebt als Leiter; zur Würdigung des darin bisher Geleisteten, und zur Fortbildung desselben ist es nun aber allein nothwendig zu wissen, welcher dieser vorschwebende Begriff gewesen sei und noch sei. Dabei besteht dann freilich wohl, daß dasjenige, was die Philosophen (nach solchem Begriffe) unablässig anstrebten, ein Phantom sei, unerreichbar und ohne mögliche Realität, daß auch alle fernern Versuche, es zu erhaschen mißlingen müssen; aber man weiß doch alsdann vorläufig, was man gewollt, wonach man in der sogenannten Philosophie stets gestrebt habe, und mehr will man nicht bei der Auffassung ihres Begriffes aus dem Sprachgebrauche; ein solcher ist seiner Natur nach problematisch. Und wenn sich das wirklich so finden sollte, daß dieser Begriff nichts Bedeutungsvolles, nicht einmal ein Reales umfaßte, so daß es den gefeierten Namen der Philosophie gar nicht verdiente, dann kann man abermals nur von diesem selbigen Begriffe ausgehen, um durch eine ihm gegebene Modifikation einen andern zu gewinnen, der dem Zwecke der Philosophie noch zunächst und innigst entspräche, und

daher noch für ihren Begriff ausgegeben oder an dessen Stelle gesetzt werden könnte, auch noch unter Beibehaltung des Namens der Wissenschaft Philosophie; kann man ihn durch angefügte Modifikationen dann noch nicht zu einem brauchbaren machen, nun, so gebe man ihn ganz auf, bilde sich einen ganz neuen; aber man benenne dann die ganz neue Wissenschaft nicht mehr mit dem alten und allbekannten Namen Philosophie, sondern nehme für die neue Sache und neue Wissenschaft auch ein neues Wort. Jedes andere Verfahren führt dahin, daß die Menschen an dem seltsamen Beginnen irre werden, und daß sie, während der Schriftsteller seine Werke Philosophie nennt, beim Ansehen derselben eher supralunarische Raritäten zu sehen glauben, oder auch ein mystisches Buch eines Kabbalisten oder Alchemisten, als die verheißene Philosophie.

Was die Philosophie realiter sei, und ob sie überhaupt ein Reales sei, das ergibt sich freilich aus dem sprachlichen Begriffe nicht; das ergibt sich erst aus der Konstruktion derselben, oder doch dann erst, wenn es ausgemacht ist, daß es sichere Erkenntnißprincipien für die Lösung ihrer Aufgabe gebe; das ist aber für die Aufstellung des zu realisirenden und allgemein herrschenden Begriffes ganz gleichgültig.

§. 8.

Drittens sagt man: Es sei ganz vergeblich, einen allgemein herrschenden sprachlichen Begriff aufsuchen zu wollen; schon beim ersten historischen Ueberblicke über den allerverschiedensten Gebrauch der Bezeichnungen Philosophie und philosophisch falle das in die Augen, daß diese Worte keinen sattsam bestimmten und anerkannten Begriff ausdrücken. Und freilich kann dies leicht so erscheinen, selbst wenn man auch noch von der bunten Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme und Ansichten gänzlich abstrahirt.

So bemerkt Scheidler [8]) in Beziehung auf Hegels

---

[8]) Methodologische Encyclopädie der Philosophie. I. Prolegomena. 1825. S. 25 u. folgg.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften sehr richtig: „Von Philosophie ist heut zu Tage des Geredes überall und übergenug, und „„dies Wort geht von Munde zu Munde;““ sei es auch nur, um die dadurch bezeichnete Sache als die Wurzel alles Uebels zu schelten und zu verschreien. Bei den meisten Unterhaltungen oder Streitigkeiten über politische, moralische, religiöse oder ästhetische Gegenstände kommt man auf philosophische Principien oder Ansichten zu sprechen, wäre es auch nur, um sie als die Quelle der gegnerischen Irrthümer zu bezeichnen, und keineswegs auf sie als letzte Kriterien der Wahrheit zu provociren, sondern vielmehr sie als solche zu perhorresciren, und gegen sie auf alle mögliche Weise zu protestiren. Selbst unter den Gelehrten ist das thörichte Bestreben, alle möglichen Scienzen mit einem philosophischen Ansehen zu bekleiden und herauszuputzen [9]) neuerdings so sehr Mode geworden, daß nicht ohne Grund befürchtet wurde, man möchte mit Nächstem auch die Bandagenlehre, die Entbindungskunst und jene sublime Wissenschaft, die da lehrt:

> . . . quae cura boum, qui cultus habendo
> sit pecori etc.

---

[9]) „Ein Streben, welches übrigens schon Platon bei einer ähnlichen Erscheinung in Griechenland zu seiner Zeit daraus erklärte, daß denn doch die Philosophie, so sehr sie auch gesunken sein möge, dennoch etwas Herrliches sein und weit über die übrigen Wissenschaften hervorragen müsse: „„ὅμως γὰρ δὴ πρός γε τὰς ἄλλας τέχνας καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται,““ de republ. l. VI pag. 93. Bip.... Daß in unserer Zeit nunmehr mit dem Worte Christenthum nnd christlich dasselbe bevorsteht, was oben von der Philosophie gesagt ist, leidet keinen Zweifel. Der Professor der Philosophie und Medicin“ — ob auch diese zusammengehören? — „zu Bonn, W., hat auch in der Thatbereits mit seinem Etwas das der Heilkunst Noth thut, Leipzig 1824, die Bahn gebrochen, um in diesem Gebiete alle Wissenschaftlichkeit und Geistesfreiheit in den Pfuhl mystischen Unsinns und christ-katholischer Jammergedanken zu versenken. Verg. Allg. Litt. Zeitg. 1824. N°. 264.“

philosophisch nennen [10]). In der That erscheint wirklich gegenwärtig nicht nur in England ein bekanntes Journal unter dem Titel: Annalen der Philosophie, Oder Magazin der Chemie, Mechanik, Landwirthschaft u. s. w. [11]), sondern man nennt auch daselbst Elektrisirmaschinen, Luftpumpen, magnetischen Apparat, ja selbst Dampfmaschinen [12]), philosophische Instrumente, „da doch wohl nicht eine Zusammensetzung von Holz und Eisen, sondern allein das Denken das Instrument der Philosophie genannt werden könnte.“ So ist ja auch erst im vorigem Jahr (1824) in Frankreich ein von einem Pariser Haarkünstler geschriebener traité historique et philosophique der hochwichtigen Kunst — die Haare zu pflegen, erschienen, bei uns Deutschen aber nicht nur von einer philosophischen Chemie [13]), (welcher Ausdruck etwas an den **Lapis philosophicus** der Alchemisten erinnern könnte), sondern auch von einer Metaphysik der Finanzen (!) [14]) die Rede, und sogar wirklich von einem nahm-

---

[10]) „Vergl. Schelling über d. Methode d. akad. Studium S. 40.“ „„Die Neuern haben die Philosophie nicht bloß vom Himmel auf die Erde herabgerufen, (wie einst Sokrates), sondern sie auch in die Ställe und Keller locken wollen; ja sie hätten mit ihr und der Religion und dem Wissen von Gott gar zu gern die Stallfütterung eingeführt, und nichts wurde so gründlich und andächtig betrieben, als die Wissenschaft vom Mist.““ L Tieck, Poet. Journal I Einl.“ — Man könnte, sagt Fichte, (Nachgelassene Werke Bd. I. S. 327—8,) das Schuhmacher-Handwerk in systematisch-wissenschaftlicher Form vortragen, wie Wolf die Aufgabe, einen guten Mantel oder dauerhafte Ziegel zu verfertigen.

[11]) Hegel, Encyklop. d. phill. Wissensch. S. 6.

[12]) „Wie schon aus dem vollständigen Titel des im vorigen Jahre bei Sherwood herausgekommenen Epitome of the elem. princip. of philosophy by Millington zu ersehen ist. Daß fast alle Abhandlungen in den berühmten „philosophical transactions“ nicht philosophischen Inhaltes sind, ist bekannt.“

[13]) „S. Hermbstäds system. Grundriß d. Experimentalchemie. Th. I. §. 9.

[14]) „S. Berliner Monatschrift. 1789. Bd. XIII. S. 253.“

haften juridischen Schriftsteller die Welt mit einer Metaphysik des (man denke) — Civilprocesses (!!) beschenkt worden [15]). Ja, noch mehr; unser neunzehntes Jahrhundert heißt ja schlechtweg und par excellence das philosophische, gleich als wäre etwa nunmehr endlich das Quecksilber unserer modernen Kultur zu dem Punkte auf ihrer Skala hinaufgestiegen, wo die Philosophie allgemein herrschend und Gemeingut Aller geworden und jenes goldne Zeitalter eingetreten sei, in welchem nach Plato's freilich schon genugsam lächerlich gemachten Ausdrucke „„entweder die Philosophen Regenten des Staates oder die Regenten Philosophen geworden und mit der lebendigsten Liebe für die Philosophie erfüllt wären""; oder als wäre es endlich allgemein anerkannt, „„daß heutzutage Jeder, der nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, spekulative Philosophie studirt haben müsse"" [16]). Daß nun dies wirklich in der That und Wahrheit der Fall sei, wird wohl schwerlich Jemand sich versucht fühlen zu behaupten. Vielmehr möchte das kontradiktorische Gegentheil einer solchen Annahme sich viel wahrscheinlicher und plausibler machen lassen; dergestalt, daß man leicht bei jener Benennung philosophisches Säkul an die bekannte stoische Etymologie der Wörter lucus und foedus [17]) erinnert werden könnte."

---

[15]) Scheidler meint, weil bekanntlich die Metaphysik von jeher sich auch mit dem Unendlichen befaßt habe, so könne man in dem v. Allmendingenschen Opus eine Theorie von der Unendlichkeit und Unsterblichkeit der Civilprocesse zu vermuthen versucht werden, um so mehr, als überdies die Lösung der Rechtsprobleme mit der der metaphysischen auch die Aehnlichkeit habe, daß die Jurisconsulti bei der Frage quid iuris? wie der weise Simonides bei der Frage was Gott sei? sich immer einen Tag nach dem andern Bedenkzeit ausbitten und nehmen müssen — in der Sporteltaxe aufgeführt sub rubro Fristgesuche, Prorogationen u. s. w.

[16]) „Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorst. S. 69. Dagegen Herbart, Einl. in die Philos. Vorrede."

[17]) Lucus, quod minime lucet; und foedus, quod foeda res

§. 9.

Danach scheint freilich der Begriff von Philosophie und philosophisch in der Sprache so unbestimmt und weitschweifig, daß es eben so schwer ankommen könnte, zu sagen, was Philosophie nicht sei, als was sie sei? Indessen folgt doch zunächst nur daraus, daß in den Kreis des Philosophischen gar mancherlei hineinverwiesen werde, nicht aber, daß dies auch gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauche geschehe, auch nicht, daß es überhaupt richtig und mit zureichendem Grunde so geschehe; vielmehr verstößt Manches bei solcher Ueberweisung in das philosophische Gebiet und bei solcher Benennung so grell gegen den allgemeinen Sprachgebrauch, daß es jeder leicht von selbst bemerkt. Es besteht dabei recht wohl, daß der allgemeine Sprachgebrauch in Ansehung des Begriffes von Philosophie eben so konstant als enge sei, daß er aber alsdann aus mancherlei Gründen von solchem Begriffe die Bezeichnung philosophisch entnehme und auf Anderes übertrage; welcher Art diese Gründe seien, und wie weit sie solche Uebertragung rechtfertigen, und dann noch veranlaßt haben und noch jetzt veranlassen können, — dies wird sich leicht bestimmen lassen, wenn man vorher mit dem Begriffe von Philosophie selbst im Reinen ist. So gibt es manche Bezeichnung des Historischen, des Sprachlichen, was auch nicht in die Geschichte und in die Sprachlehre gehört; und so reicht sicherlich der Umfang des philosophisch Genannten weiter als die Philosophie für sich selbst reicht.

Schon oben (S.3—4.) haben wir einen Grund angegeben, der viel kräftiger für eine ziemlich große Stabilität des Be-

---

non sit (!). August. dial. c. 6. Tiedemann, System der stoisch. Ph. Th. I. S. 151.'' Es wäre die Vollendung des Scheidler'schen Werkes für die Wissenschaft sehr zu wünschen, aber es scheint die Erwartung nicht befriedigt werden zu sollen; woran liegt das doch?

griffes von Philosophie im Sprachgebrauche spricht, als jene bunte Mannigfaltigkeit der Benennungen philosophisch dagegen sprechen kann; nämlich, daß eine Wissenschaft unter diesem bleibenden Namen allezeit bestanden und sich kenntlich genug hervorgehoben habe, um durch allen Wechsel in ihrem Inhalte der Geschichte der Philosophie einen reichhaltigen Stoff zu gewähren. Die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit auch der größten Verschiedenheiten der philosophischen Systeme alter und neuer Zeit streitet nicht mit der Identität des fraglichen und sprachlichen Begriffes von der Wissenschaft; auch die sehr verschiedenen Menschen sind noch Menschen, und Philosophen Philosophen.

§. 10.

Gesetzt nun aber, daß in der Bezeichnung Philosophie und philosophisch ein bestimmter Sprachgebrauch allgemein sei, und daß dieser Sprachgebrauch die einzige Quelle einer gültigen Begriffsbestimmung für sie sei; so fragt sich jetzt: wie denn aus dem allgemeinen Sprachgebrauche der Begriff mit Sicherheit geschöpft werden könne?

Derjenige Weg, welcher hier der sicherste zu sein scheint, nämlich: die bloße historische Reflexion auf das Gemeinsame aller philosophischen Bestrebungen aller Zeiten, und die Abstraktion von deren Verschiedenheiten von einander, — dieser Weg ist zu mühsam, und mit sicherm Schritte läßt sich auf demselben nicht weit kommen, so lange man dabei nicht schon einen andern Führer durchs Labyrinth gewonnen, — aus Gründen, die zu offen vorliegen, als daß sie der weitern Darlegung bedürften.

Auch läßt sich der allgemeine Sprachgebrauch nicht unmittelbar aus den bestimmten Erklärungen der einzelnen Philosophen entnehmen, welche sie von ihrer Wissenschaft gegeben; vielmehr gehen diese so weit auseinander, daß sie eher ein Argument abgeben gegen das Feststehen eines Begriffes, als

daß sie einzeln ihn ausdrückten; grade aber wegen der gar zu großen Verschiedenheit der Erklärungen der Einzelnen läßt sich auch durch Abstraktion von den Verschiedenheiten der reine Begriff nicht erringen; es erübrigt nach solchem Fallenlassen der Verschiedenheiten gar wenig oder nichts Bestimmtes; man vergleiche etwa nur drei oder vier Erklärungen aus der neuern Zeit, etwa die Erklärungen von Kant[18]), Krug[19]), Fries[20]) und Schelling[21]); man wird sofort bemerken, daß sie so weit von einander abweichen, daß nach der Abstraktion von den Verschiedenheiten nichts übrig bleibt, als vielleicht das Wort und der Begriff einer Wissenschaft; sie haben wirklich nicht mehr gemein, auch abgesehen von der Schwierigkeit, welche daher rührt, daß die genannten Männer an der einen Stelle diesen, an der andern jenen Begriff aufstellen.

---

[18]) „Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesenlichen Zwecke der Vernunft;" Krit. der reinen Vernunft, S. 867. Ausg. 3.; oder: „die Lehre vom höchsten Gute, inwieferne die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen;" Krit. der prakt. Vernunft, S. 194. Ausg. 2.

[19]) „Philosophie ist die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit der gesammten Thätigkeit unseres Geistes;" Fundamentalphilosophie, S. 285, Ausg. 2.

[20]) „Philosophie ist die Wissenschaft aus bloßen Begriffen;" Logik. S. 348. oder auch „Wissenschaft von der Einheit und dem Zwecke im Sein der Dinge, oder, von den Ideen des Wahren, Schönen und Guten."

[21]) „Philosophie ist die Wissenschaft der absoluten Identität des Idealen und Realen; oder von der Identität der Identität und Nichtidentität." Eine weitere Aufzählung solcher Erklärungen findet man bei Scheidler, l. c. S. 75 — 6. Wir führen noch folgende Erklärungen an: Jakobi erklärt sie als Lehre vom Glauben oder von der unmittelbaren Gewißheit; Platner als den Inbegriff vernunftmäßiger Resultate über die Welt und die wichtigsten Verhältnisse des Menschen; Reinhold als Wissenschaft desjenigen, was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist; Oken als Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes („des selbstbewußten Nichts") in die Welt, ꝛc. ꝛc. Hegel: „absolut Entwicklung des Gegenstandes" — add. l. l. p. 48. 55.

populäre Definition d. Philos. nach Krug: Philosophie ist die Wissenschaft, welche den Menschen von allen seinen Überzeugungen und Handlungen eine möglichst befriedigende Rechenschaft gibt

Die ausdrücklichen Erklärungen Einzelner, nämlich der Philosophen — (denn die Umgangssprache kennt kaum das Wort, und das Volk noch weniger die Sache, so daß hier von Erklärungen keine Rede sein kann) — können aus mehreren Gründen nicht Quelle des Begriffes heißen, ja nicht einmal Quelle des Begriffes von demjenigen, was sie selbst für Philosophie erachtet haben; Letzteres, weil sie, und insbesondere die Alten, sehr sorglos in ihren Definitionen überhaupt waren; Ersteres, weil sie bei ihrer übergroßen Verschiedenheit zu viel Willkühr verrathen, und weil bei ihnen auf den allgemeinen Sprachgebrauch entweder gar nicht gesehen, oder dieser doch viel zu flüchtig beachtet wurde, so zwar, daß man die Methode, in welcher aus dem Sprachgebrauche Begriffe von Wissenschaften erforscht werden müssen, gar nicht mehr befolgte. Mag es auch wahr sein, daß „aus allen gegebenen Erklärungen eine gewisse den Philosophen bald dunkler, bald heller vorschwebende Idee hervorleuchte," die dieselbe geblieben, so ist doch das bestimmte Erfassen dieser Idee grade aus ihnen selbst nicht möglich.

Daraus begreift man nun aber auch wieder zum Theile, warum die Erklärungen der Philosophen so abweichend von einander sind; und zum andern Theile wird dies daraus begreiflich, daß man, sei es in einem glücklichen Gefühle der Sache und in glücklicherm Takte, oder mit ungünstigerm Geschick, in den Tag hineinphilosophirte — auch wohl zunächst, wie etwa Reinhold anfangs problematisch philosophirte, — und dann das allenfallsige Resultat des blindlings gemachten Versuches in die Form des Begriffes schlug, und dann vom Ende des Ganzen wegnahm, und es an die erste Spitze desselben stellte, um darin die Philosophie zu definiren. Aus solchem willkührlichen Verfahren, das zur Verwirrung und Zerstörung aller Begriffe führen muß, scheinen uns die vielen neuern Erklärungen hervorgegangen zu sein, nach denen man die Philosophie die Wissenschaft vom Absoluten heißt, — vielleicht, weil die sehr vorherrschende

Ein Beispiel ... nach Krug: die Philosophie ist nur Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschl. Geistes in seiner Gesammtthätigkeit; oder nach ... die Wissenschaft von den Urformen des Ich.

pantheistische Denkweise überall unmittelbar hinleitet auf die Betrachtung der Welt als des Accidenz und Attributes des absoluten Wesens; — darin scheint uns auch die Erklärung Schellings gegründet, wenn er sagt: „Philosophie sei die Wissenschaft vom Absoluten, der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven ꝛc.“

Ueber die Entstehung der vielen Definitionen ist zu vergleichen Volkmuth's dreieiniger Pantheismus, S. 34: „Jenes Babel der Philosophen in Bestimmung dessen, was sie eigentlich wollen, welches ihrer Literatur so ganz eigen ist, und auch wohl eigen bleiben wird, resultirt unmittelbar aus dem (schon gedachten) faktisch vorliegenden Sichvererben der philosophischen Produkte auf die geistige Nachkommenschaft, und ist davon unzertrennlich . . . Weil bei der unkritischen Uebernahme der geschichtlich sich vererbenden Philosopheme und des inwohnenden Geistes der Blick durchweg auf das faktisch Vorliegende gerichtet ist, so zwar, daß die jedesmal neue Philosophie auf dem objektiven Boden der alten sich bildet und aufwächst: so entstehen in diesem wissenschaftlichen Pragmatismus immer nur formelle Fortentwicklungen sowohl des ursprünglich eingehauchten und übererbten philosophischen Geistes selbst, als auch des ihm ursprünglich entsprechenden philosophischen Resultates. Und weil ferner jeder Philosoph diesen in formeller Entwicklung begriffenen philosophischen Geist grade in der Gestalt, in welche er ihn durch seinen eigenen Versuch versetzt hat, für die wahre Vernunft hält, und auch halten muß, falls er seine Sache nicht selbst für null und nichtig erklären will, und dann endlich noch Jeder nach seinem eigenen Resultate in der Philosophie den Begriff dieser Wissenschaft aufzustellen pflegt, so hat diese doppelseitig ineinander greifende Metamorphose der s. g. Vernunft und der Philosophie eine Unzahl von Vernünften und eine korrespondirende Menge von Definitionen der Philosophie zur Folge; und so konnte allerdings ein letzter der Philosophen

auf den abentheuerlichen Gedanken kommen: es lasse sich einstweilen noch gar nicht sagen, was Philosophie sei."

Außer der Verwirrung aller Begriffe, welche aus diesem Verfahren entspringen muß, hat das Verfahren selbst im sehr glücklichen Falle doch stets den Nachtheil, daß in die Erklärung allerdings wohl Einiges hineinkommt — oder auch nur Solches hineinkommt, was nach allem Sprachgebrauche und aller Geschichte der Philosophie wirklich Gegenstand der Philosophie ist; aber auch nur Einiges, so daß die Erklärungen durchaus unvollständig oder zu enge sind.

Dies ist ein Fehler, den wir überhaupt an allen Erklärungen zu tadeln finden, daß sie sich zwar über philosophische Gegenstände ausbreiten, aber keineswegs deren Cyklus umschließen. So erklärte schon Pythagoras: . . . „raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis *rerum naturam studiose intuerentur:* hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos: . . . in vita longe omnibus studiis *contemplationem rerum cognitionemque*" i. e. philosophiam, „praestare." Cic. Tusc. Quaest. V. 3. Diese Erklärung umfaßt auf eine höchst unbestimmte Weise nur die Erkenntniß des Wesens der Dinge, während doch schon zur Zeit des Pythagoras und in der jonischen wie andern Schulen andere Dinge das Nachdenken der Philosophen und selbst des Pythagoras beschäftigten, namentlich die Entstehung der Dinge, der Lebenszweck ꝛc. Cicero erklärt mit Beziehung auf die Definitionen der Alten überhaupt:

„*Sapientia* (philosophia) autem est, *ut a veteribus philosophis definitum est,* rerum divinarum et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia." De Off. l. II. c. 2. Anderswo sagt er: „Sapientiam quidem ipsam quis negare potest, non modo re esse antiquam, sed etiam nomine, quae *divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione* hoc pulcherrimum nomen apud antiquos assequebatur." . . . Dann spricht er von den sieben Weisen, *σοφοί,* sapien-

tes, und schließt so: „a quibus ducti deinceps omnes, qui *in rerum contemplatione* studia ponebant, *sapientes* habebantur et nominabantur.“ Tusc. Quaestt. V. 3. So auch de fin. II. 12, 37: „adhibita divinarum humanarumque rerum scientia, quae potest appellari rite sapientia:“ vergl. Seneca ep. 39. — Unstreitig werden in dieser bei den Alten klassischen Erklärung Punkte hervorgehoben, welche bei den Alten allgemein Gegenstände der Philosophie waren, es auch noch bei den Neuern sind; aber gewiß ist auch, daß die sapientia oder die Philosophie darin noch immer sehr vage bezeichnet ist, und daß die Aufzählung der Punkte des Philosophirens wieder zu beschränkt sei, um alles das auszudrücken, was schon früh in Griechenland dahin gezählt ward und auch noch dahin gehört, z. B. die Prinzipien der Erkenntniß: sie umfaßt gewiß Manches nicht, was sich in neuester Zeit als Gegenstand der Philosophie — obgleich nur in konsequenter Durchbildung der ursprünglichen Idee — hervorgehoben hat; — daß aber dennoch jene alte klassische Erklärung wirklich viel genauer sei, als manche neuere, werden wir unten nachweisen. Nicht anders steht es mit den Erklärungen der alten Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, welche überdies sich meistens den obigen enge anschließen, namentlich mit den Erklärungen, welche wiederholt vorkommen bei Clemens Alexandrinus lib. I. Strom. und bei Eusebius in der Praeparatio evangelica. — Mehr Mannigfaltigkeit würden die Erklärungen der Alten ohne Zweifel gewonnen haben, wenn sie es überhaupt mehr geliebt hätten, in Erklärungen sich viel zu ergehen.

Je weiter man ins Alterthum zurückgeht, desto unbestimmter findet man auch, wie dies nicht anders zu erwarten steht, den Begriff von *σοφός* und sapiens ausgeprägt; natürlich, denn die Philosophie hat wie jede einzelne Wissenschaft ihre schwachen Anfänge gehabt, und allemal sind die Dinge, wie die Wissenschaften in ihren Anfängen mehr formlose, ungeschlachte Massen; so nimmt auch das Thier und die Pflanze

erst allmälig ausgeprägte und gesetzlich geregelte Gestalt an. Erst von da an konnte der Begriff von Philosophie einige bestimmte Form gewinnen, als sie selbst mehr isolirt und selbstständig geworden war, dieser Zweig des menschlichen Wissens eine selbstständige Entwickelung erhalten hatte; und diese Periode fällt wohl zusammen mit der Entstehung der philosophischen Schulen oder Sekten, deren jede einem Antesignanen sich anschlossen. Die Namen *σοφός* und *σοφιστής* waren dann anfangs völlig Synonyma, und erst später, nach der Entstehung der eristischen Dialektik, ward der Name *σοφιστής* Spottname, wie der des *σοφός* als prahlerischer Name galt. *Σοφοὶ* waren dann nach dem ältesten Sprachgebrauche alle diejenigen, welche eine etwas mehr als gewöhnliche Erkenntniß der Welt und des Lebens, des Wirkens der Naturkräfte rc. inne hatten, womit dann augenfällig auch die ägyptischen und alle orientalischen Magier in Eine Klasse gehörten; ja sogar jeder, der einen weltklugen Verstand verrieth, der durch Witz und Scharfsinn und gefällige Denksprüche imponirte, galt noch bei Homer als *σοφός*, und in diese Klasse gehören die meisten der *ἑπτὰ σοφοὶ τῆς Ἑλλάδος*, der sieben Weisen. —

Nun ist aber auch bekannt, daß die Philosophie, gemäß dem, was alles seit Tiedemann bis auf Erdmann und Marbach als Geschichte der Philosophie circulirt und anerkannt wird, in ihrem Wesen nur bis zu den Griechen und zum Thales hinaufreicht, der zuerst einen Anhang fand, den man als eine Philosophen-Schule oder Sekte bezeichnet hat, ohne doch unsern modernen Begriff von philosophischer Schule darin auszudrücken; — so daß also bei der historischen Begleitung des Begriffes vom Philosophen nicht weiter zurückgegangen zu werden braucht. Was als weit ältere orientalische Philosophie bezeichnet wird und selbst mehrfach auf die griechische Philosophie eingewirkt haben soll, trägt viel zu sehr den Charakter des bloß Traditionellen nnd des Feststehenden und des ohne Dedukzion aus Gründen so Hingesagten, (wie dies auch zu dem ganzen Charakter der Orientalen am meisten passet),

als daß man dort wiederfinden könnte, was der herrschende Begriff als Philosophie denkt — worüber anderswo.

Von Thales an hieß dann derjenige ein σοφός oder Philosoph, welcher selbstständig und nicht geleitet durch den traditionellen Volksglauben oder durch die Priesterreligion eine Einsicht in die Entstehung des All suchte und fand; Philosophie war damals also vorzüglich Spekulation über die Entstehung der Dinge. Diese Bedeutung erhielt sich auch fast ausschließlich fort durch die ganze jonische Schule; alles Andere war nur Anhängsel davon, und wer den Sinn der oben hingestellten spätern Erklärungen verfolgt, wird darin noch immer große Gleichartigkeit mit diesem anfänglichen Begriffe wiederfinden.

§. 11.

Wie läßt sich nun, um auf unsere eigentliche Frage zurückzukommen, der Begriff von Philosophie aus dem allgemeinen Sprachgebrauche vollständig und überhaupt angemessen ermitteln? —

Um den Begriff im allgemeinen Sprachgebrauche zu finden, ist es am gerathensten von solchen Punkten auszugehen, worin allgemeine Uebereinstimmung herrscht; „um getheilte Partheien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind,“ sagt Fichte[22]); und dann kann man leicht folgende Punkte fixiren:

1) Die Philosophie galt stets als irgend ein Zweig des menschlichen Wissens, als irgend eine Wissenschaft im weitern Sinne des Wortes, oder als ein Inbegriff von Erkenntnissen, deren Objekt noch näher zu bestimmen ist; und diese Bedeutung hatte sie dem Wesentlichen nach auch da noch, wo sie als Weisheit gedacht zunächst eine Maxime des Verhaltens war; sie mußte auch so ein Inbegriff von weisen

---

[22]) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, zu Anfange.

Lebensregeln, ein Wissen sein. — Grade dies möchte wohl das einzige Merkmal sein, worin die neuern und ältern bestimmten Erklärungen zusammentreffen, Philosophie sei eben eine Wissenschaft, ein Wissen, im weitern Sinne des Wortes. „Philosophie ist eine Wissenschaft — darüber sind alle Beschreibungen der Philosophie so übereinstimmend, als sie in der Bestimmung des Objektes dieser Wissenschaft getheilt sind [23].“ In Betreff dieses Punktes schreibt noch Ritter, Geschichte der ältern Philosophie, Bd. 1. S. 7: „Es ist freilich nicht allgemein anerkannt, daß die Philosophie eine Wissenschaft sei; aber wenn sie auch Einige als eine Kunst, Andere als ein unmittelbares Auffassen einzelner Vernunftideen betrachten mögen, so kann dies doch unsere Ueberzeugung nicht stören, um so weniger, als wir in der Geschichte der Philosophie überall das Streben nach Wissenschaft finden; vielmehr haben wir in jenen vielen Meinungen nur den Ausdruck des Streites gegen mißglückte Versuche, die Philosophie als Wissenschaft festzustellen, zu sehen.“

2) Sie hat ihre von allen andern, anders benannten Wissenschaften sie unterscheidenden Merkmale, weil sie von ihnen allen nach Zeugniß der Geschichte und in aller Sprache stets unterschieden ward und wird.

3) Sie muß in dem wesentlichen problematischen Inhalte noch jetzt dasselbe sein, was sie je war, muß dies auch bleiben, weil sonst nicht dieselbe Wissenschaft, sondern so

---

[23]) Von dieser Einstimmigkeit geht Fichte in einer ganz verkehrten Weise aus, um zur nähern Erklärung zu gelangen, indem er das Wort Wissenschaft und Wissen urgirt, und diesem so in jenen einstimmigen Erklärungen einen Begriff aufdrückt, den es in ihnen gar nicht hatte; er nimmt es im strengsten Sinne, während es dort nur im weitern populären Sinne genommen ward, so daß darin eine große Abweichung in der Erklärung sogleich gegeben ist; — so rechnet Fichte zunächst dahin systematische Form, daß sie nur aus einem gewissen Satze sich evolvire, ꝛc. so daß bei Fichte die Philosophie nur Wissen κατ' ἐξοχὴν wird. — Vergl. l. c.

viele Wissenschaften zu denken wären, als Wechsel des wesentlichen Inhaltes gewesen, womit alle Geschichte der Philosophie schlechthin aufgehoben würde, die unbestritten vielfach existirt.

4) Sollten ihre Aufgaben auch sehr mannigfaltig und verschieden sein, so müssen sie doch so engen Zusammenhang mit einander haben, daß der Zusammenhang unter ihnen, wegen ihrer Gleichartigkeit und in ihrer Zusammengehörigkeit, noch immer leicht genug erkenntlich blieb, es mochte dann in dieser oder jener Zeit von diesen oder jenen Philosophen der Kreis der Fragen bald enger bald weiter gezogen werden.

5) Die sogenannte Philosophie hat ein sehr hohes Alter, ja man kann sagen, sie ist so alt, als das Menschengeschlecht und seine Geschichte [24]).

6) Die Fragen und Untersuchungen, welche man von jeher als der Philosophie angehörig erachtete, galten auch immer und gelten noch jetzt als nicht von Außen dem Menschen diktirte und positiv hingestellte; noch weniger aber sind die Antworten und Untersuchungen selbst, wenn sie philosophische heißen sollen, als positive vorzustellen, die von irgend einer faktischen Autorität ausflössen. Das ist ganz unbezweifelt, daß alle philosophische Erkenntniß der positiven grade gegenüber steht (formaliter nämlich), daß die Philosophie grade in jeder Rücksicht von aller Bestimmung durch äußere Autorität unabhängig sich frei bewege und insofern allem Positivismus entgegengesetzt sei, ja sogar die Würdigung aller positiven Erkenntnisse in ihren Bereich ziehen könne und ziehe,

---

[24]) Mußte doch schon Adam gewissermaßen philosophiren, wenn sonst der Jesuit Rozaven Recht hat, (Sieh' Examen . . . des doctrines philosophiques sur la certitude etc. p. 31.), welcher lehrt — und zwar unter römischer Censur und Approbation: „daß Adam ohne allen Zweifel nur durch seine eigene Vernunftthätigkeit Gewißheit haben konnte, daß Gott sich ihm offenbarte, und daß solche Offenbarung zuverläßig sei;" vergl. das. p. 128.

grade weil sie unabhängig ist; sie ist rein menschliche und sogenannte rationelle Wissenschaft.

Dies ist so ausgemacht, daß manche Philosophen, ohne Einrede gegen die Richtigkeit in diesem Punkte, in ihrer Erklärung von Philosophie grade dies als Hauptmerkmal der Philosophie angeben durften; so sagte z. B. Feder (in der Logik und Metaphysik), Philosophie sei der „Inbegriff der wichtigsten Erkenntnisse, welche durch die bloße Vernunft herausgebracht werden." Eben daher stammt die allgemeine Bezeichnung der Philosophie als Wissenschaft der Vernunft über? — ja, daran hängt die Hauptsache.

Dabei besteht nun wohl, daß der Anlaß zum Philosophiren dem Menschen von Außen gekommen, etwa durch traditionelle Gotteslehre; aus dieser ging dann aber die Philosophie so wenig hervor, daß sie sich grade davon sofort lossagte, als sie entstand. Doch darüber unten.

7) Die Philosophie hat unermüdlich die größten Anstrengungen gemacht, um es zu einer befriedigenden endlichen Lösung ihrer Probleme zu bringen; auf keinem andern Gebiete des Wissens haben so viele Stürme und Zerstörungen gehauset, als hier; immer aber von Neuem versuchte es der menschliche Geist sein Prachtgebäude wiederzugewinnen, oder sein Gewebe wiederzuspinnen; ja mit verdoppelter Anstrengung suchte die Philosophie erneuertes üppigeres Wachsthum über ihren Ruinen und jedem verunglückten Versuche.

8) Aus No. 5. 6. 7. folgt dann von selbst, daß die philosophischen Probleme und die Versuche zu ihrer Lösung aus der menschlichen Natur in der natürlichen Stellung der Menschen sich von selbst entwickeln müssen; daß das Aufkommen derselben durch die menschliche Natur und die allgemeinen menschlichen Verhältnisse vorzüglich begünstigt sein, und die Lösung der Probleme an einen sehr hohen Grad der Nothwendigkeit und des Bedürfnisses geknüpft sein müsse [25]. Was

---

[25]) Auch dann bleibt dies wieder wahr, wenn man auch annimmt, daß der Anlaß und der Gegenstand des philosophischen Nach-

bloß zufälligen Ursprungs ist und nur wechselndem Bedürfnisse der Einzelnen entspricht, erhält sich nicht durch das Menschengeschlecht in solcher Allgemeinheit nach Zeit und Raum und unter so vielfach erneuerten Anstrengungen, als worunter die Philosophie sich behauptet hat.

9) Jetzt kommt es also darauf an, daß wir mit Rücksicht auf die natürliche und allgemeine Stellung des Menschen die darin bedingte Richtung seiner intellektuellen Kräfte uns vorführen und untersuchen, zu welchen Fragen er selbstständig hinübergeleitet wird, woran ein so bedeutendes Interesse hinge, und welche von diesen im allgemeinen Sprachgebrauche oder historisch sicher philosophische Fragen heißen; so haben wir eine Anleitung, über bestimmte Fragepunkte den Sprachgebrauch zu erforschen. Der Vollständigkeit der Fragen und einer etwa noch frei gelassenen Abschließung ihres Cyklus werden wir uns so bemächtigen, daß wir dann noch untersuchen, ob diese Fragen ein vollendetes, in seinen Theilen sich gleichartiges Ganze bilden. Also verfahren wir theils psychologisch, theils historisch forschend.

Diese Weise, zu dem nothwendigen vorläufigen — bloß sprachlichen — Begriffe von Philosophie zu gelangen, hat annähernd auch Gerlach bezeichnet. „Es bleibt dabei möglich, sagt er [26], und nothwendig, wenigstens vorläufig einen Begriff von Philosophie aufzustellen, und es läßt sich derselbe entwickeln, wenn man einerseits die Idee aufsucht, von welcher die philosophirenden Denker für die Richtung ihrer Reflexion geleitet wurden, und andererseits die Bedürfnisse des natürlichen Lebens berücksichtigt, denen durch das Philosophiren abgeholfen werden soll." Jenes ist aber eigentlich für sich zureichend; man findet jedoch jene Idee nur sicher durch das Zweite, und bei diesem Zweiten tritt die Rücksicht auf Sprachgebrauch und

---

denkens aus der Tradition und uranfänglich aus der Offenbarung entnommen sei.

[26]) Fundamental-Philosophie, S. 4.

Geschichte ein. — Scheidler sagt ähnlich: „Es läßt sich von der Wissenschaft ihr wahrer eigentlicher Begriff in einer allgemeingültigen richtigen Erklärung entwickeln, wenn man darin dasjenige aufstellt, was als Absicht die Vernunft zu der Produktion dieser Wissenschaft motivirte.[27])" So auch wandelt auf solchem Wege, jedoch in gar großen Schritten, Schulze, G. E., in seiner Encykl. der Philos. S. 7—11.

§. 12.

Der zum Bewußtsein der Dinge und seiner selbst gekommene Mensch findet sich überall in eine ganze Welt von Dingen versetzt, von leblosen und lebenden; er wird von ihnen affizirt, angemessen und unangemessen seinen Kräften, und greift demgemäß reagirend ein in den Zusammenhang der Dinge und seiner selbst mit den Dingen, um sich mit ihnen gleichsam in Ruhe auszusöhnen, und um sich zwischen ihnen zufrieden zu stellen mit sich selber; er erkennt über sie und bestimmt sich in seinem Handeln in Beziehung auf sie seinem Erkennen gemäß. Dieser ist der für alle Zweige des Wissens, für alle Wissenschaft und Kunst nothwendig vorauszusetzende allgemeinste Standpunkt.

Der Mensch schaut hier die Dinge an, sucht sie zu unterscheiden, zu denken und jedesmal dann zu erkennen, ordnet und findet sie denkend und erkennend in Klassen und Arten geschieden; seine Trennung nach unterscheidenden Merkmalen dient aber hier immer den Zwecken seines Handelns oder seinem jedesmaligen Bedürfnisse; darin liegt die eigentliche Triebfeder des Denkens und Erkennens, wie sie sich im Leben und im Handeln der Menschen im Allgemeinen wirksam beweiset. Von einem rein logischen Interesse, zu wissen um zu wissen, kann auf diesem allgemeinsten Standpunkte keine Rede sein. Hier ist das Erkennen einzig noch auf die äußern Objekte gerichtet, mit denen der Mensch in

---

[27]) Methodol. Encykl. der Philos. S. 141.

mehrfacher Berührung steht, auf deren Erscheinungen, Wirkungen und Kräfte, auf ein Ermessen ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit oder des äußern Werthes aller Dinge, den sie selbst für sich, oder als Mittel und so in Beziehung auf andere Dinge haben, oder auch auf die Verhältnißbestimmung der Dinge zu einander. Hier entstehen demnach empirische Auffassungen und nur Empirie athmende Erkenntnisse der Dinge; hier liegt der natürliche Anfang aller Gewerbe und Künste, dann der empirischen Naturwissenschaften, der Naturbeschreibung, der Naturlehre, der reinen und der angewandten Mathematik, der Astronomie ꝛc. ꝛc.; alle diese haben das nächste sinnliche — und damit stärkste Bedürfniß der Menschen zu ihrer Quelle, und aus diesem zarten Keime sproßen auf solchem Boden die allermeisten Künste und Wissenschaften (die einen mehr, die andern weniger mittelbar), in deren Ausbildung die Menschheit noch immer eben so stark begriffen, als ihr sinnliches Bedürfniß dafür groß ist; alle die, welche grade dem sinnlichen Bedürfnisse angehören; sie tragen einen empirischen und historischen, höchstens einen artistischen und ästhetischen Charakter. Diese alle heißen nach dem immer herrschend gewesenen Sprachgebrauche, mindestens nach dem jetzt allgemein herrschenden Sprachgebrauche, nicht philosophische Wissenschaften und noch weniger Philosophie; obgleich wir recht wohl wissen, daß in der ältesten griechischen Philosophie die Namen *φυσικοι*, **physici** einerseits und *σοφοί* und **sapientes** andererseits Synonyma bildeten, jedoch nur aus äussern Gründen, wie wir unten noch zeigen werden.

Die Kulturgeschichte weiset nach, daß die genannten intellektuellen Bestrebungen die ersten waren und wie sie allmählig zu demjenigen herangewachsen, was sie jetzt sind.

Nicht aber die einzelnen Dinge allein, und nicht die Beschaffenheiten der einzelnen Dinge allein regen das Wissensstreben im Menschen an; die Welt fesselt auch als großes Ganze durch ihren Gesammteindruck seine Erkenntnißkraft. Die Welt als Ganzes ist für des Menschen Auffassung ein Großartiges,

dessen mannigfaltigsten Theile darin sich gleich stehen, daß sie alle den Veränderungen unterliegen und die einen von den andern abhängig sind im Sein und Leben. Dieses veranlaßt die Frage, wovon denn die Dinge zuletzt abhängig, woraus sie denn eigentlich zu begreifen seien? und diese, im Bewußtsein der Einzelnen noch immer nahe genug gelegene Frage hat auch nach Zeugniß der Geschichte sehr früh dem Menschengeschlechte sich aufgedrungen. Die obigen alten Erklärungen von Philosophie beweisen es, daß nun diese Frage eine philosophische hieß; es beweisen dies noch deutlicher die ältesten Philosopheme der ganzen jonischen Philosophen-Schule, als welche nämlich von Anfang an sich fast ausschließlich mit der Spekulation über die Entstehung der Dinge, über ihren wahren Grund befaßten;[28]) — und daß sie auch noch jetzt eine philosophische Frage sei, und ununterbrochen es gewesen sei, kann Niemand bezweifeln, der nur irgend mit der Geschichte der Philosophie und mit der Philosophie unserer Tage und der Reflexions-Philosophie im Besondern sich bekannt gemacht hat.

---

[28]) Es gibt in unsern Tagen viele Gelehrte und Ungelehrte, bei denen der Glaube ins Stocken gerathen, und welche in den ältesten Urkunden des israelitischen Volkes nicht mehr Offenbarung Gottes an die Menschheit, sondern nur Sage und Mythe anerkennen. Diese müssen, weil grade die allerälteste Urkunde mit einer Darstellung des Ursprungs von Allem sich befaßt, hierin zugleich ein menschliches Philosophem, oder gar eine mit ihrem Inhalte aus noch weit älterm Philosopheme stammende Sage und Mythe finden, weil die Sache darin als eine längst und ganz ausgemachte behandelt wird; sie müssen also auch anerkennen, daß diese uns abstrakt scheinende Frage schon dem ersten Menschengeschlechte sehr nahe lag und die Menschen grade durch ihre Vernunft darauf hingewiesen wurden. — Und alle diejenigen, welche die Offenbarung als solche noch verehren und heilig halten, können unbedenklich einräumen, daß die darin enthaltene Offenbarung bereits die Frage nach dem eigentlichen Ursprunge der Dinge, und ein Bedürfniß ihrer Beantwortung zu Grunde hatte, — weil die Offenbarung ja nur den menschlichen Bedürfnissen im Erkennen zunächst abhelfen soll.

Diese Frage ist deshalb dem Menschen so nahe gelegt und dann von einem mächtigen Bedürfnisse zu irgend einer Beantwortung begleitet, weil der Mensch als geistiges Wesen nach der Lehre der Psychologie angewiesen ist, Gründe aller Veränderungen und allen Seins zu denken, und weil diese (latente) Anweisung im Geiste zu einer lauten Aufforderung und zu einem Drange für ihn wird, eine Antwort zu gewinnen, sobald in auffallenden Veränderungen dazu die Veranlassung sich bietet; und daran konnte es um so weniger fehlen, je weniger überhaupt alle Zweige des Wissens sich noch durchgebildet hatten.

In der Beantwortung dieser Frage dauert der Eine natürlich länger aus, als der Andere, der Eine sucht sorgfältig eine befriedigende Lösung, während der Andere die Frage bald wieder aus dem Sinne verliert oder die Sache, wie man zu sagen pflegt, übers Knie abbricht; der Eine beantwortet sie so, der Andere anders.

Der philosophische Charakter der Frage und Antwort und Untersuchung ist nun hier nicht abhängig von der Verschiedenheit des Resultates; — mochte das Nachdenken zu Gunsten einer ewigen, entweder starren oder bewegten Materie allein, und so des materiellen Pantheismus, der Einerleiheit der Welt mit ihrem Grunde, des Monismus, oder zu Gunsten einer todten Materie und eines ordnenden *νοῦς*, oder zu Gunsten vieler Erzeuger, oder eines einzigen Schöpfers, also des Dualismus und Pluralismus, die Frage beantworten, es blieb der philosophische Charakter des Ganzen dabei unberührt, wie es denn auch bekannt ist, daß es Philosopheme mit allen diesen verschiedenen Ergebnissen gegeben habe; — auch davon nicht, ob mehr oder minder Schärfe der Gedanken und innere Vollendung der Untersuchung darin auftauchte; — aber von zweierlei ward stets der philosophische Charakter der Frage und Antwort abhängig gedacht, nämlich; 1) davon, daß sie unabhängig und frei von positiver (nach No. 6. §. 11.) Lehre fort=

geführt und geschlossen wurde, und 2) davon, daß eigentliches Nachdenken und Entscheidung aus Gründen Statt fand, und nicht blinde Lösung aufs Gerathewohl.

Die Frage nach dem Grunde der Dinge mußte, sobald ein solcher gedacht war, sowohl zu der Frage nach der weitern Beschaffenheit dieses Grundes fortführen, als auch zu der Frage nach dem nähern Verhältnisse und Verbande, worin die Dinge zu dem letzten Grunde stehen, wie sie dadurch dasejen und werden? — und es ist bekannt genug, daß dies auch stets so geschah.

In beiden Rücksichten aber, und schon an sich selbst, mußte die erhobene Hauptfrage das Nachdenken auf eine genauere und tiefere Erforschung des Zusammenhanges der Dinge unter sich und ihres eigentlichen Wesens zurückweisen; und so finden wir sowohl bei Heraklit, als bei den Eleaten und Pythagoräern die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Dinge, nach ihren nicht mehr bloß empirisch vorliegenden Beschaffenheiten, in Philosophemen erörtert; die älteste und die neueste Naturphilosophie beweisen es, daß sie in der ältesten, wie in der neuesten Zeit als eine philosophische Frage angesehen ward und wird. Ja sogar hießen die alten Philosophen wegen dieser ihrer Richtung schlechthin Physiker, *φυσικοί*, und der eine Theil der Philosophie allgemein Physik, ohne daß damit eine empirische Naturlehre bezeichnet wäre. Vergl. unten.

Die zweite hier angeregte Frage hat sich in neuerer Zeit, vorzüglich seit Cartesius, noch im Besondern zu der Frage nach Einartigkeit und Verschiedenartigkeit der Innen- und der Außenwelt in ihrem innersten Wesen durchgebildet, und ist nun allgemach die stehende Frage geworden: ob Geist und Natur ungeachtet ihrer verschiedenen Erscheinungen dennoch nicht in eine höhere Einheit, in dieselbe substanziale Kausalität zusammenfallen? die dualistische und monistische Frage, an deren verschiedentlicher Beantwortung, historisch betrachtet, auch stets die Beantwortung

der erstern Frage eine andere ward; — sobald man hier die zwei anscheinend verschiedenen Glieder in Einheit zusammenfließen ließ, oder sie dualistisch auseinander hielt, fielen auch dort Gott und die Welt in eine Identität (monistisch) zusammen, so daß Gott das All und das All Gott wurde, oder beide blieben heterogene und getrennte Glieder: ein Anzeichen des innern, tiefern Zusammenhanges der beiden Fragen über die Welt, welchen in neuester Zeit vorzüglich Günther, Pabst und Volkmuth ins Licht zu stellen gesucht.

Nach dieser Seite hin erstrebt demnach die sogenannte Philosophie eine wissenschaftliche Weltansicht, ein Wissen und eine Weisheit, deren Objekt die Welt ist in ihrer wahren Beschaffenheit und in ihrem Grunde; eine Welt-Weisheit in Einem Worte.

§. 13.

In einer andern Richtung mußte aber ein neues philosophisches Nachdenken hinzukommen.

Ueberall nämlich findet sich der Mensch zum Handeln angeregt und fortbewegt, oft fortgetrieben, oft aufgefordert durch innern Ruf; aber nicht überall entspricht sein erreichtes Ziel seinen Erwartungen und Wünschen, selten findet er selige Beruhigung. Der glücklichste, allen seinen Kräften und Verhältnissen angemessenste Zustand ist nach Lehre der Psychologie und Erfahrung stets das Ziel, dem er bewußt und unbewußt nachstrebt: allein sein Dafürhalten über diese seine Glückseligkeit, über dies sein höchstes Gut, ist nicht immer dasselbe; und weil von der einen Seite nun sein Handeln ihn oft mehr, oft minder befriedigt, ihn beruhigt oder nicht beruhigt, auf der andern Seite zugleich mit der Entwicklung seiner Kräfte die höhern Lebenszwecke von selbst in mehr lauten Anforderungen und mitunter als Gebote ins Bewußtsein treten, Zwecke, die in der Kindheit nur höchst dunkel vorschweben können: so muß natürlich dieses Alles das Nachdenken auf den eigentlichen Lebenszweck und die rechte Lebens-

norm hinlenken und fixiren. So entsteht natürlich die Frage, was man im Leben zu suchen und zu thun, was zu fliehen und zu lassen habe; eine Frage von rein praktischem Interesse und Inhalte.

So wie aber das Leben in jedem Augenblicke von den mannigfaltigsten Einflüssen beherrscht wird, und grade diese Einflüsse die Aufmerksamkeit jedesmal unmittelbar auf sich hinlenken und sonst zerstreuen, es somit lange hingehen kann, ehe die hier angeregte Frage das Nachdenken bestimmt fixirt, und ehe es so hierüber zur Untersuchung in den Einzelnen kommt, zu welcher es in Manchem dann auch gar nicht kommt, der nicht dazu angeleitet wird: so erging es auch dem Menschengeschlechte nach Zeugniß der Geschichte. Lange ging es hin, ehe das philosophische Nachdenken von der Entstehung der Dinge und ihrer Beschaffenheit und von der gesammten äußern Welt abgeleitet wurde auf das menschliche Handeln und seine Richtschnur; und so sehen wir, daß man lange Zeit in kurzen Reflexionen, in Denk- und Sittensprüchen diese Sache abgethan; die Philosophie hatte schon mehrere Stadien durchlaufen, als Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückzog. Stets aber — und zwar schon von Solon und den sieben Weisen an bis auf Sokrates und dann — von Sokrates bis auf uns herab, finden wir sie als Objekt der sogenannten Weisen und Philosophen angesehen, benannt und dann in unzähligen Schriften von diesen behandelt.

Die Frage, was im Leben zu thun sei, finden wir auch von jeher, z. B. schon bei Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero und bei den Alten überhaupt getheilt in die Frage nach dem καθῆκον (oder καλοκἀγαθὸν oder honestum, oder dem Sittlichen), und in die Frage nach dem δίκαιον (oder iustum oder dem Rechtlichen), grade wie es noch jetzt der Fall ist, wo die Moralphilosophie neben der Rechtsphilosophie figurirt.

Es ist also nicht zweifelhaft, daß wir hier ein zweites

philosophisches Element vor uns haben. Die Philosophie aber selbst will nach dieser Seite hin eine Ansicht vom Leben und seinen Zwecken, eine eigentliche Lebens-Weisheit konstruiren.

§. 14.

Bis dahin ist und war die Entstehung der allgemein sogenannten philosophischen Fragen nahe genug gelegen. Bei der Ausbildung der Reflexion, bei den stets erneuerten Versuchen einer befriedigenden Lösung der Fragen, und bei der hieraus hervorgehenden großen Divergenz der Ansichten unter den Philosophen selbst mußten aus mehreren Gründen noch zwei tiefer gelegene Fragen in absteigender Linie hinzukommen.

Der menschliche Geist hat von Anfang an in der Lösung der berührten Fragen die verschiedensten Wege eingeschlagen, hat sie auch bald so, bald anders und dann wieder anders beantwortet. Alle diejenigen, welche es zu einer entschiedenen Antwort über die betreffenden Punkte hinbrachten, hießen von jeher δογματικοί, Dogmatiker, weil sie ein δόγμα, eine Ansicht, einen Lehrsatz über dieselben aufstellten und mit ihren Gründen vertheidigten. Aber weil diese Ansichten so himmelweit von einander abwichen, und dennoch Jeder die Wahrheit auf seiner Seite haben wollte, so war nichts natürlicher, als daß daraus ein Mißtrauen gegen alles Philosophiren und seine Resultate begründet ward, welches zunächst solcher sich bemächtigte, die nur müßige Zuschauer waren, welches dann aber auch Schein und Reiz genug an sich trug, um selbst philosophirende Köpfe zu ergreifen und eine andere philosophische Richtung ins Leben zu rufen. Dieses Mißtrauen mußte natürlich hinüberführen zu einem motivirten Zweifel an der Zulänglichkeit der menschlichen Kräfte für die (objektiv) sichere Lösung der philosophischen Aufgaben, mußte somit eine Skepsis, einen Skepticismus begründen, der gegen alle (objektive) Zuverläßigkeit der Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge,

ihres letzten Grundes und der höchsten Lebenszwecke gerichtet war [29].

Dieser Skepticismus, als System des Zweifels betrachtet, kannte schon in Griechenland mehrere Schulen, in denen die Namen des Pyrrho, der Pyrrhonier, des Sextus Empirikus, des Aenesidemus, so wie der spätern Akademiker und der frühern Sophisten bekannt genug waren. Die Männer, welche diese freilich mehr antiphilosophische als philosophische Tendenz verfolgten, hießen auch stets Philosophen, falls sie, wie es auch stets geschah, ihre skeptischen Lehren mit Gründen unterstützten. Sowohl aber, weil der Skepticismus, konsequent durchgeführt, sich selbst bekämpft, und der menschlichen Vernunft, wie dem menschlichen

[29]) E. Platner beschreibt die Entstehung des philosophischen Skepticismus also: „Wenn Köpfe, welche mit einem hohen Grade der psychologischen Einsicht und des dialektischen Scharfsinns eine besondere Laune, d. h. die Gabe und Geneigtheit, die Dinge von einer eigenen Seite anzusehen, verbinden, das Innere des menschlichen Erkenntnißvermögens und alle die Verhältnisse betrachten, von denen Vorstellung, Urtheil, Ueberzeugung abhangen; und dabei hinblicken auf die widereinander laufenden Denkarten und Meinungen der Menschen: so entsteht in ihnen eine Art von schwindelnder Unstetigkeit, welche (ihnen) alle Ueberzeugung unmöglich macht; — bis endlich, mit Hinzukunft einer Art von Gemüthsbewegung, der Entschluß zu Stande gebracht und durchgesetzt wird, — nichts weder zu bejahen, noch zu verneinen, alle Ideen der Menschen ohne Partheinehmung (ἐποχή) von sich zu weisen, und bei den scheinbarsten Anlässen zum Glauben in einer unverrückten Selbstständigkeit (ἀταραξία) zu beharren — mithin dem Räthsel der Welt ruhig zuzuschauen und allen metaphysischen Nachforschungen darüber zu entsagen. Diese Denkart ist der Skepticismus.“ Vergl. Philos. Aphorism. §. 705. Bemerkenswerth dagegen sind die Ausstellungen des J. Gottl. Fichte, Nachgelass. Werke Bd. I. S. 168. 179. 231. — Grade nur die in der Wissenschaft nie zu beachtende Skepsis der müßigen Zuschauer scheint Kant im Sinne zu haben, wenn er sagt: sie sei das ohne vorgegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen;“ Ueber eine Entdeckung, S. 78.

Herzen unannehmbar sein muß, als auch, weil, wie bemerkt, diese Richtung im Nachdenken und Forschen mehr eine antiphilosophische als eine philosophische ist und von jeher so beurtheilt ward, ist sie nicht so sehr selbst ein Element der Philosophie, als vielmehr nur ein Ferment und Anregungsmittel zu sicherer und gründlicherer Forschung.

§. 15.

Die Skepsis nun, welche sich einmal auf die Lösung der philosophischen Fragen über den Grund und das Wesen der Dinge, und über das wahre Leben zwischen ihnen, geworfen hatte, mußte alsbald, um konsequent zu bleiben, auch die Wirklichkeit der Dinge und alles Sein treffen, worüber die Menschen sich irgend Kenntniß beimaßen, und so ist es sehr begreiflich, wie die Frage nach Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit der Welt, zunächst zwar der erscheinenden Außenwelt, dann aber auch der Innenwelt, eine philosophische Frage werden konnte. — Die Frage nach Wirklichkeit der Innenwelt, in so fern diese ein Inbegriff innerer erscheinender Zustände mit einem Substrate für sie sein soll, konnte erst in der neuesten Zeit, und zwar zunächst auf Anlaß von Hume, dann vorzüglich des Fichte, eine philosophische werden, ward es aber hier wieder nur auf dem Wege konsequenter Durchbildung der genommenen Richtung [30].

Genau genommen umfaßte schon die Frage nach der wahren Beschaffenheit der Welt diese andere Frage nach ihrer Wirklichkeit; denn die Frage, ob die Welt so oder anders beschaffen sei und wie sie beschaffen sei, ist eins mit der Frage, ob eine so oder anders vorgestellte Welt auch wirklich sei? und diese Frage rührt doch auch so nahe an die: ob sie überhaupt

---

[30]) Es ist bekannt, daß die Frage nach der Beschaffenheit der Innenwelt von uraltersher eine philosophische Frage gewesen war; wir erinnern nur an die Streitfragen über die Unsterblichkeit, Immaterialität der menschlichen Seele rc.

wirklich sei? daß nicht zu begreifen ist, wie man zur Lösung jener noch gelangen wollte, ohne von dieser auszugehen; es bedurfte daher nur der Anregung, und es mußte sich diese Frage auch isolirt hervorheben.

Die Anregung zu dieser Frage finden wir bei den alten Griechen insbesondere näher gebracht durch die Bemerkungen über den Sinnenschein, namentlich bei den Sophisten und bei den Kyrenaikern. So wie nämlich vielerlei Anschauung und selbst Empfindung wirklich und erklärlich gefunden ward ohne solche äußere Realität, als welche in der Anschauung erschien; so wie viele äußere Erscheinungen in Betreff der sogenannten sekundären Eigenschaften der Dinge begreiflich und wirklich waren, ohne objektive Realität an den Dingen: so schien man auch alle sinnliche Anschauung begreifen zu können ohne irgend eine, der Anschauung korrespondirende äußere Welt anzunehmen. Folgte man diesem Scheine, dann ward man Idealist, und folgte man ihm auch nicht, so war doch durch ihn der Anlaß zur philosophischen Untersuchung über die Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit der so erscheinenden Welt gegeben.

Die Frage nach Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit der Welt mußte demnach von selbst eine philosophische Frage werden wegen des Ganges, den die philosophische Reflexion einmal genommen, und wegen des Mißgeschickes, das sie betroffen hatte. Und wenn auch diese Frage anfangs sich nur auf die gesammte Außenwelt bezog, so mußte sie um desselben Ganges willen auch auf die Innenwelt sich endlich miterstrecken.

Aber auch geschichtlich genommen, war und ist diese Frage eine philosophische. Schon im grauen Alterthume, in den Anfängen griechischer Philosophen-Schulen finden wir den Idealismus im schroffen Gegensatze und Kampfe mit dem Realismus, und die Philosophen demnach in zwei entgegengesetzte Partheien getheilt, wovon die eine die (objektive) Wirklichkeit und das vermeinte Sein der Welt in bloße Vorstellung und Traum verflüchtigte, die andere sie festhielt; schon die eleatische Schule zählte viele Idealisten. Neben und zwischen

den Realisten und Idealisten standen auch hier wieder die parthei- und urtheillosen Skeptiker, so daß also auch hier der philosophische Charakter der fraglichen Untersuchung gar nicht abhängig gedacht ward von dem Resultate derselben.

Daß auch die mittlere und neueste Zeit hindurch diese Frage als eine philosophische anerkannt sei, bedarf keiner Nachweise.

§. 16.

Und endlich mußte letztgenannte Frage sowohl durch sich selbst, als auch deßhalb noch zu einer weitern Frage hinüberführen, weil der Skepticismus auch jegliche Lösung derselben angegriffen hatte.

Hatte einmal — und das geschah schon sehr früh — der Skepticismns in der Philosophie die Wirklichkeit der erscheinenden Welt in Zweifel gezogen, was konnte und mochte dann noch mit Sicherheit als Wahrheit erklärt werden? Die erscheinende Welt bildet für jeden noch unbefangenen Geist den Gegenstand seines hartnäckigsten Dafürhaltens und den Hauptstützpunkt seiner fernern Urtheile und Ansichten; wankte dieser Stützpunkt, was mochte dann noch bestehen bleiben? Wankte dieser, dann blieb jedem, welcher nicht sofort in seinem Zweifeln auch verzweifelte an der befriedigenden Lösung der Frage, nur noch der Ausweg übrig, das gesammte menschliche Erkennen selbst in reflektirende Untersuchung zu nehmen, es in seiner Grundlage, seinen Anfängen und Principien und in der Art seiner Bildung aus solchen zu erforschen, um zu sehen, ob denn irgend etwas darin, und was denn darin über allen Zweifel erhaben sei, um darauf als auf fester Basis Fuß zu fassen, und so zur weitern Entscheidung zu gelangen. Und wollte man nebenbei den Skepticismus begründen, befestigen oder stürzen, so mußte die letzte Zuflucht auch hier wieder genommen werden zu der Analyse, welche von den zusammengesetzten und vermittelten zu den weniger vermittelten und mehr einfachen Er-

kenntnissen, und von diesen zu den einfachsten und am wenigsten vermittelten, d. h. zu den **Principien** und wissenschaftlichen Anfangspunkten des Erkennens, zurückgeworfen werden mußte.

Auch aus diesem Grunde: Die Streitfrage der Realisten und Idealisten (und selbst auch der Skeptiker) konnte nur dadurch befriedigend gelöset werden, daß man auf die Grunderkenntnisse, die Principien zurückging, worauf alle (bloß vermeintliche und alle reale) Erkenntniß des Seins der Dinge beruht. Wollte der Realist die Wirklichkeit der realen Welt **beweisen**, so mußte er einen **tiefer liegenden Beweisgrund** [31]) vorführen, um dessentwillen dann die Annahme der Welt wissenschaftlich nothwendig wurde; er mußte die Principien aufsuchen, worauf die Anerkennung aller äußern Wirklichkeit basirt ist, und zeigen, daß sie **fest** darauf beruhe, ohne zu wanken und ohne erschüttert werden zu können; und wollte der Idealist die **Nichtwirklichkeit** der äussern Welt **beweisen** — und ohne Beweisführung gibt es kein Philosophem und keinen Philosophen, — so mußte er zeigen, wie die jeder

[31]) Wir sagten: einen **tiefer** liegenden Beweisgrund. Es ist nämlich in neuester Zeit, **vorzüglich** durch **Jakobi**, **Schelling** und **Hegel**, **nachzüglich** aber von einer langen Reihe der Nachzügler die wahrhaft ungereimte Behauptung in Aufnahme gekommen und hat dann unabsehbare Verwirrungen angerichtet, daß der Beweis**grund höher** stehe, als das zu Beweisende, daß das Fundament der (wissenschaftlichen) Gebäude oben liege und die Welt der Philosophie eine umgekehrte Welt sei, während man von jeher geglaubt hatte, — und wer möchte es nicht noch jetzt mitglauben? — daß die Gründe von Allem zu Grunde und damit **tiefer** lägen, und so die Gründe für einen zu beweisenden Satz und für alles Dafürhalten, tiefer oder weiter zurücklägen, und daß auf ihrer Basis, das heißt: **Grundlage**, jede Ansicht und jeder zu beweisende Satz zu stehen und zu Stande komme und zu innerer und äußerer Haltung gelange. Daß die genannten Männer in der That dadurch an den Tag gelegt, daß sie die Natur des (synthetischen) Beweises gar nicht gekannt haben, werden wir tiefer unten noch nachweisen. Vergl. meinen **Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie**, Bd. 1. Abth. 3. Absch. 2.

Annahme der wirklichen Welt zu Grunde liegenden Erkenntnisse und Principien diese Annahme nicht allein nicht nothwendig, sondern gänzlich unmöglich machten. Und wollte endlich der Skeptiker noch als Philosoph dastehen, dann mußte er auch auf diese Principien zurückgehen, und mindestens von diesen aus zeigen, wie weder die Behauptung der Wirklichkeit, noch ihre Negation daraus nothwendig fließe und darauf nothwendig beruhe.

So mußte also jedenfalls obige Streitfrage zurückführen auf die Anfänge, die Grundlage, die Principien des Erkennens über die Welt, d. h. über alles Erkennen, weil sich alles Erkennen mindestens auf dieses zurückbezieht.

(In ähnlicher Weise führte nach dem Obigen die Frage nach der wahren Beschaffenheit und dem Entstehen der Welt zurück auf die Frage nach ihrem Dasein; jegliche philosophische Beantwortung der Frage konnte nur von Gründen ausgehen; um aber gründlich die Frage nach der Beschaffenheit der Dinge zu beantworten, kann man nur ausgehen von dem Grunde, worauf ihre Annahme als solcher oder anderer Dinge und damit ihre Annahme überhaupt beruhet.)

Zu dieser wissenschaftlichen Erforschung der Erkenntnißprincipien hatte die Philosophie als Wissenschaft auch noch eine andere Aufforderung, die theils in dem Charakter wissenschaftlicher Forschung, theils im menschlichen Gemüthe begründet ist.

Alle Wissenschaft erfordert wesentlich Wahrheit oder Zuverläßigkeit ihrer Erkenntnisse. Die Zuverläßigkeit der Erkenntniß ist aber immer korrelat der Gründlichkeit derselben, so daß man sie nur in dem Grade erstreben kann, als man auch die Gründlichkeit, d. h. die Entstehung und die nothwendige Entstehung der Erkenntnisse in den letzten Grundlagen der menschlichen Erkenntniß aufsucht. Diese Zuverläßigkeit und die Ueberzeugung von derselben (Gewißheit) erfordert aber nun die philosophische Erkenntniß um so mehr, weil an die Entscheidung der philosophischen Streitfragen, oder

auch an die Lösung der philosophischen Probleme das regste Interesse des menschlichen Geistes geknüpft ist; wenn irgendwo, dann fordert der Mensch in dieser ihm so wichtigen Angelegenheit, Zuverläßigkeit und Gewißheit, um so mehr, da er bald einsehen muß, daß, wenn er über Sein der Welt und das Leben in ihr keine sichere Auskunft mehr besitzt, er sie auch über keinen Punkt mehr ansprechen kann. Die Zuverläßigkeit und Gewißheit der philosophischen Erkenntniß kann dann nur beruhen auf der Erforschung des Zusammenhangs ihrer mit den allerersten Erkenntniß-Principien, auf der Würdigung dieses Zusammenhangs und der klaren Erkenntniß, daß man bei soliden Principien angelangt sei.

Je wichtiger die Angelegenheiten und Fragepunkte des Menschen sind, desto mehr sucht er in den Urtheilen Anderer die Bestätigung seiner eigenen, und die Subjektivität seiner eigenen Urtheile scheint ihm gar immer mehr in objektive Sicherheit überzugehen, je öfter seine eigenen Ansichten ihm äußerlich wieder entgegentreten in den Ansichten Anderer. Daher die Macht des Einflusses der Allgemeingeltendheit der Ansichten auf unsern Zustand von Gewißheit. Im Gebiete der philosophischen, auch wichtigsten Fragen und deren Lösungen gibt es nun eine solche Bürgschaft in der Allgemeingeltendheit der Ansichten nicht; vielmehr ist bekannt genug, daß hier die allergrößte Abweichung der Philosophen von einander überall hervortritt [32]). Je mehr nun hier die faktische Allgemeingeltendheit als Beruhigungsmittel wegfällt, desto dringlicher wird für jeden Philosophen die Anforderung an die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse, welche eine nota secundaria aller wissenschaftlichen Erkenntniß ist. Nur dadurch, daß er in der Begründung der Urtheile ihre Entste-

---

[32]) Ein alter Schriftsteller zählte über den Einen philosophischen Fragepunkt über das höchste Gut schon etwa 280 verschiedene philosophische Ansichten auf; grade so viel, wenn ich nicht irre, als ein neuerer Exeget exegetische und verschiedene Deutungen des Textes Gal. III. 20. vorführen konnte.

hung aus den ersten Principien einsieht, gewinnt er auch die Einsicht in die möglichen Ursachen, warum solche Urtheile unter den Philosophen nicht Allgemeingeltendheit haben, und so erreicht er einzig auf diesem Wege eine Kompensation wo er diese vermißt und vielleicht auch nicht erwirken kann.

Das Streben, seine Ansichten allgemeiner und allgemein geltend zu machen, ist dem Philosophen so natürlich, und zwar des schon angegebenen Grundes wegen, als es in wichtigen Dingen allen Menschen natürlich ist[33]. Daß nun irgend ein philosophisches System, d. h. ein System von theils abstrusen, theils verwickelten, theils paradoxen philosophischen Erkenntnissen, jemals allgemeine Geltung faktisch finde, ist freilich nicht zu erwarten, wäre vielleicht auch nicht einmal gut, weil davon eine mehrfach gefährliche Stagnation in der intellektuellen Ausbildung (mindestens in formaler Beziehung) zu befürchten stände; aber jenes Streben kann der Philosoph deßungeachtet nicht aufgeben, und kann ihm nur folgen gerade in der durchgeführten Begründung und in dem Ringen nach der vollsten Gewißheit und Zuverläßigkeit seiner Urtheile; also wieder nur durch die Erforschung und Aufdeckung der Principien der Erkenntnisse und Entscheidungen in allen Menschengeistern.

Das Zurückgehen also auf die Principien aller (feststehenden) menschlichen Erkenntniß und auf die allgemeingültige, gleichsam allein legale Entstehung der philosophischen Entscheidung über Fragepunkte ist demnach eine mit den oben gefundenen philosophischen Fragen innigst verbundene Aufgabe: sie

[33]) Nicht selten sieht man die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen und Gelehrten in ihren Urtheilen gradezu für einen Beweis ihrer Wahrheit oder Zuverläßigkeit an; daß sie dies nicht sei, und warum sie es nicht sei, werden wir später noch nachweisen; es ist dies auch für sich schon eben so gewiß, als daß von verschiedenen Ansichten recht wohl eine wahr sein könne und oft wahr sei: — jene bleibt nur einerseits ein günstiges Präjudiz für die Allgemeingültigkeit, und dann andererseits eine willkommne äußere Beruhigung nach angestellter Untersuchung, ist aber kein gültiges Kriterium der Wahrheit selbst.

selbst ist demnach auch der Sache nach nothwendig eine philosophische Aufgabe.

Daß sie aber auch sprachlich und historisch dafür anerkannt werde, das glauben wir nicht weitläufig auseinandersetzen zu dürfen; es ergibt sich dies zur Genüge daraus, daß man 1. Wissenschaft und damit alle Vollkommenheit wissenschaftlicher Erkenntniß gerade von der Philosophie immer am strengsten gefordert hat, so zwar, daß man nicht bloß in neuester Zeit — etwa bei Fichte — die Philosophie schlechthin als Wissenschafts-Lehre benannt findet, sondern sie auch schon im Alterthume so nannte, wo sie als die „augusta scientiarum et disciplinarum regina omniumque artium mater" gepriesen ward, und also gewiß selbst ein Musterbild von Wissenschaft sein sollte; daß man 2. namentlich strenge Gewißheit ihrer Lehren und den Beweis für sie verlangte, so wiederum, daß man nicht selten — und ohne Einrede in dieser Beziehung — die Philosophie gradezu erklärte als die Lehre von der Gewißheit; so nannte sie Fr. H. Jakobi die Lehre von der unmittelbaren Gewißheit; ähnlich Fichte in der Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre zu Anfange; daß endlich 3. in unsern Tagen grade keine einzige Erklärung von Philosophie gewöhnlicher ist, als diese, daß sie die Wissenschaft der höchsten Principien des gesammten menschlichen Erkennens, der Grundsätze alles Wissens sei. So nennt sie, um nur einen der neuesten Philosophen dafür anzuführen, auch Bachmann in seiner Logik, S. 19—20 [34]), ohne

[34]) Man meint und sollte sagen: der tiefst gelegenen — Bei der Anführung dieser Erklärung von Bachmann können wir nicht umhin, zu bemerken, daß derselbe sogleich und an derselben Stelle sich genöthigt findet, die Philosophie wieder als Wissenschaft vom Absoluten aufzufassen. Er sagt nämlich sogleich darauf: „Unser Geist strebt stets nach dem höhern Grunde der Dinge, von der Erscheinung zu dem Intelligiblen, von dem Empirischen zu dem Uranfänglichen, dem Quell aller Erfahrung, von dem Bedingten zum Unbedingten, Absoluten,

diese Erklärung irgend zu rechtfertigen; denn der Rechtfertigung der Erklärung fühlte er sich sichtbar dadurch überhoben, daß solche Erklärung sehr gewöhnlich geworden ist, obwohl nichts unwissenschaftlicher sein kann als in solche Erklärung, welche die ganze Aufgabe der Philosophie ausdrücken soll, nur einen Theil aufzunehmen; — denn daß die neuere Philosophie vorzüglich nur an der Grundlage arbeitete, konnte dazu nicht berechtigen, nun darüber auch in der Aufgabe schon alles Uebrige aus den Augen zu setzen.

Der Grund, wie angedeutet wurde, warum diese Erklärung so gewöhnlich geworden ist, liegt darin, daß die Bearbeitung der Philosophie in neuester Zeit ganz vorzüglich auf die Aufsuchung gültiger und in ihrer Anwendbarkeit durchforschter Principien, und dadurch wieder auf die Bestimmung der Methode zu philosophiren, zurückgeworfen wurde, und damit noch nicht zu Ende gekommen ist, worüber dann die wichtigsten Fragen der Philosophie — der Hauptgegenstand der Metaphysik, Moralphilosophie und Rechtsphilosophie — an-

---

Unendlichen. Die Fragen nun, wie wir zu dieser Idee gelangen, ob eine Wissenschaft des Absoluten möglich ist, wie es gedacht werden müsse im Verhältniß zur Welt und zum Menschengeschlechte in ihr, und was daraus für unser Leben hervorgeht, — diese machen die eigentlichen Aufgaben der Philosophen aus."

Abgesehen davon, daß auch so die Erklärung von Philosophie nicht bestimmt genug abgeschlossen ist und unvollständig bleibt, so sieht man leicht aus der Vergleichung der beiden Angaben, daß auch Bachmann, wie so viele Andere in neuerer Zeit, die Frage nach den höchsten Principien der gesammten Erkenntniß über die Dinge verwechselt mit der Frage nach dem tiefsten, entferntest gelegenen und zuletzt zu findenden Princípe der Dinge, während doch die Principien = Anfangspunkte der Erkenntniß wesentlich etwas Anderes sind, als die Principien des Erkannten oder der Gegenstände der Erkenntniß. Der Ausdruck: höchste Principien, und seine Vieldeutigkeit, so wie die Vorstellung, daß die Basis der Dinge nach oben gekehrt sei, scheinen den Grund solcher Verwirrung zu enthalten.

fangs ausgestellt, dann annulirt und endlich vergessen oder doch als der Philosophie fremd angesehen wurden.

Daß auch die Alten diesen Theil zur Philosophie gezählt, ist unbezweifelbar nach den vielen Bemühungen, welche schon sehr nahmhafte Philosophen, z. B. Aristoteles, dieser Sache, der Begründung aller Erkenntniß durch erste Principien, widmeten, obgleich nur sehr fragmentarisch. So finden wir ebenfalls schon bei den Alten die Philosophie schlechthin erklärt als ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, als die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit[35]. Daß wir aber im Alterthume diesen Gegenstand weniger bestimmt erfaßt finden, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß die betreffende Frage erst entstehen konnte, nachdem der philosophische Geist schon einen bedeutenden Zeitraum gleichsam blindlings herumgeschwärmt hatte, und daß diese Frage auch die letzte sei, die tiefst gelegene, unter welche keine andere mehr hinabsteigen kann auf dem bezeichneten Wege konsequenter Durchbildung, weil die Entscheidung über sie alle denkbare Entscheidung bedingt, gleichviel, über was?

Auch in der Lösung dieser Frage finden wir Skeptiker (und sehr früh schon an ihrer Stelle die Sophisten) und Dogmatiker; die Kritiker der neuesten Zeit muß man in diesem Gebiete zu den Dogmatikern zählen. Sie alle hießen und waren Philosophen, wenn sie ihre Behauptungen und Zweifel wissenschaftlich begründeten.

§. 17.

Ueberblicken wir nun den Inhalt dieser nach einander

---

[35]) Arist. met. II. 1. IV. 1. Vergl. Krug, Geschichte der Philosophie alter Zeit, §. 84. Anm. 6. — Platon bezeichnet bereits die Philosophie schlechthin als ἐπιστήμη, und gibt ihr zum Objekte: ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθές ἐστιν; (Krug, l. c. §. 76. b), de rep. V. (T. VII. p. 60—7). Die Wahrheit gibt schlechthin als das Objekt des Philosophirens an Cicero, de off. 1. 5. in den tiefer unten citirten Worten.

entwickelten Fragen, deren philosophischer Charakter nicht länger zweifelhaft sein kann, so umfaßt er das Sein, die Natur, den Ursprung der Dinge, die höchsten Lebenszwecke, und die Principien aller wahren und zuverläßigen Erkenntniß im Menschen. Und wenn wir dabei auf ihre Entstehung zurücksehen, so ergibt sich:

1) daß dieselben innere Verbindung haben. Bei den meisten derselben springt dies klar genug in die Augen; nur über die Frage nach dem höchsten Lebenszwecke und der wahren Lebensnorm könnte man in dieser Beziehung zweifeln. Wenn man aber einerseits erwägt, daß der menschliche Geist hierüber eine sichere Entscheidung am dringendsten und lautesten anspricht, und andererseits, daß diese Entscheidung innerlich nothwendig geknüpft ist sowohl an die Entscheidung über die Principien aller Gewißheit im Menschen, als an die Entscheidung über Sein, Wesenheit und Grund der Dinge und des Menschen, so kann man auch über den innern Verband dieser Frage mit den übrigen nicht zweifeln. Wie jeder die Welt und seine Lage in ihr beurtheilt, und je nachdem er darin sich sicherer dünkt, danach richtet er auch seine Handlungen ein. Doch vergl. No. 4. Anm.

2) Die Entwicklung der Fragen ist begonnen von dem Zielpunkte aller denkbaren Forschungen der menschlichen Intelligenz durch Hinabsteigen zu den Bedingungen ihrer sichern Lösung. Dieser Weg schien uns nicht allein der sicherste zu sein, sondern auch mit der Entwicklung der philosophischen und aller Erkenntniß, gemäß der Geschichte der Menschheit und der Geschichte der Philosophie, am meisten im Einklange zu stehen; — denn nur durch das Erklimmen einer höhern Stufe der Kultur wird immer auch eine tiefere und in die Grundlagen der Erkenntniß tiefer eingehende Begründung aller Erkenntniß herbeigeführt. Die Entwicklung war hiernach mehr regressiver und analytischer Natur; minder natürlich ist die gewöhnlichere synthetische und

von den Erkenntnißprincipien progressiv fortschreitende Entwicklungsart: sie ist auch historisch minder bewährt.

3) Die Fragen zusammengenommen bilden auch ein geschlossenes Ganze in gleichem Charakter seiner Theile; eine sie befriedigend und gründlich beantwortende Wissenschaft ist ihrem ganzen Charakter nach also philosophisch, und sie kann schlechthin bezeichnet werden als Philosophie in vollkommner Uebereinstimmung mit allem Sprachgebrauche.

Die Philosophie wäre dann also wissenschaftliche Untersuchung der Principien und der Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß, sowohl überhaupt, als insbesondere in Ansehung der Welt in ihrem Sein, Wesen und Grunde, so wie des gegenseitigen nähern Verhältnisses, und endlich in Betreff der Gesetze oder der rechten Norm des Verhaltens in ihr.

4) Die Philosophie bleibt dann im Wesentlichen eine gründliche, d. h. bis zu den ersten Principien des Wissens und zuverläßigen Erkennens zurückgehende, Welt- und Lebensansicht, und ist in vollstem und in einem erhabenen Sinne des Wortes Weltweisheit.

Das Wort Weisheit ist nach Adelung und ursprünglich einerlei mit Wissen (Erkennen), und hat dann näher bestimmt in dieser theoretischen Rücksicht die Bedeutung eines durchgebildeten, vollendeten Erkennens; das Wissen, diese Weisheit und dieses Weise-sein hat hier zu seinem Gegenstande die Welt nach ihren vorzüglichsten und allumfassenden Rücksichten, nämlich in ihrem Sein, ihrem Werden und Wesen, so daß die Philosophie nach dieser Seite hin sehr füglich Weltweisheit genannt werden kann.

Aber das Wort Weisheit hat im herrschenden Sprachgebrauche auch noch eine andere Bedeutung, wonach es sich auf das Leben bezieht, und eine Norm des Verhaltens, eine von der Vernunft angewiesene Norm für das Leben bezeichnet, und eine veredelte Klugheit ausdrückt. Die Fähigkeit und

Gewohnheit der Auswahl der vernünftigen Zwecke unter den möglichen Zwecken, und der Auswahl der vernünftig gebilligten Mittel zur Erreichung derselben, ist die eigentliche Weisheit des Lebens; und Weltweisheit in diesem praktischen Sinne genommen, wäre so viel als eine Weisheit für das Leben in der Welt und in Beziehung auf die Welt; und so fällt demnach die oben bezeichnete Philosophie als Lebensweisheit oder nach ihrem zweiten Hauptbestandtheile wieder vollkommen unter die Bezeichnung Weltweisheit, — so lange man von der ursprünglichen Bedeutung des so zusammengesetzten Wortes absieht[36]).

Aber auch hingesehen auf die oben (S. 8.) angegebene,

---

[36]) In diesem Sinne des Wortes war die Philosophie bei den Alten ursprünglich zunächst Weisheit, während sie im Verlaufe der Zeit immer mehr zu einer Wissenschaft der Weisheit geworden ist. In dieser Beziehung bemerkt treffend Karl Seebold, Philosophie und religiöse Philosophie, S. 170—2: „In der alten Zeit waren Wissenschaft und Weisheit enge verschwistert; allein bei der Ausbreitung ihres Stammbaumes ist ihre Verwandtschaft sehr weitläufig geworden. Bei den Alten waren die Philosophen zugleich weise Männer, d. h. solche, die auch als Menschen ihre Lebensbestimmung zu erfüllen suchten. Bei den Neuern sind die Philosophen mehr Wisser als Weise. . . Bei uns Neuern sieht es freilich nicht so günstig aus: bei uns ist der wissenschaftliche Kopf nicht selten von allen bedeutenden Lebensverhältnissen abgeschnitten, wie der Astronom auf seiner Sternwarte, unter dem Himmel fixirter Begriffe, umgeben von dem Thierkreis einer wilden Polemik, umschwebt von wandelbaren Hypothesen, isolirt von der Erde und dem Himmel doch nicht näher, und mit den Menschen nur durch die gemeinsten Bedürfnisse in Verkehr. Das heißt freilich kein schönes Leben führen; darf man aber darum der Wissenschaft Vorwürfe machen? Es wäre freilich recht löblich, wenn Wissenschaft und Weisheit auch jetzt noch verschwistert wären, wie im Anfange; allein es wäre auch löblich, wenn alle Menschen noch Brüder wären, wie im Anfange. Wir sehen uns hier im Reiche frommer Wünsche; löblich wäre es allerdings, aber nothwendig ist es nicht. Lassen wir das also — genug, wenn wir einer jeglichen Bestrebung ihr Recht angedeihen lassen."

in der Entstehung des Wortes begründete Bedeutung, so bleibt es auch danach noch allerdings bezeichnend genug, weil die Philosophie eine Weltweisheit sein will und sein muß, welche grade nur in der bloßen Natur des menschlichen Geistes begründet und durch die bloße Autorität menschlicher Vernunft bewährt ist, ohne den Stützpunkt aller andern, auch übermenschlicher und übernatürlicher Autorität. Obgleich die Philosophie grade nicht durch ihre bescheidenen Ansprüche sich zu empfehlen sucht, so überläßt sie doch bescheiden genug jede Appellation an höhere Bewähr und Aushülfe der Theologie, die dafür um so kräftiger die Bescheidenheit wenigstens lehrt.

Und so sehen wir also hier, daß es, selbst den Spitznamen in Anschlag genommen, keine kürzere und passendere und reichhaltigere Verteutschung des fremden Wortes Philosophie geben kann, als welche es — freilich zufällig genug, — in dem teutschen Worte Weltweisheit schon so früh gefunden hat. Der Philosoph ist ein weiser und weltweiser Mann.

5) Der Begriff von Philosophie läßt sich also sehr kurz fassen und auch sehr verschiedentlich ausdrücken, ohne wesentlich zu leiden; doch aber muß alle Erklärung derselben sich auch an das Wesentliche jener Bestimmungen halten, und so lassen sich denn hiernach auch die sonst wohl gegebenen Erklärungen und Bestrebungen der sogenannten Philosophen würdigen.

Es ist nämlich eine unläugbare Thatsache, daß nicht Alle, welche historisch als Philosophen gelten, die oben gestellte Aufgabe der Weltweisheit im ganzen Umfange verfolgten; sie hießen dennoch Philosophen, und auch wohl noch mit Recht — obwohl wir damit keineswegs jeden richtig als Philosophen benannt finden, den man hie und da so genannt hat, bald um ihm ein großes Kompliment zu machen, bald um ihn dadurch zu lästern. — Auch gibt es daher manche Erklärungen der genannten Wissenschaft, die allerdings das Eine oder An-

dere umfangen, und deßhalb auch mindestens nicht falsch, aber doch unvollständig sind.

Ob unsere Erklärung vollständig sei, und ob sie überhaupt adäquat sei, das haben wir noch zu fragen; — wenn aber nicht alle Philosophen die ganze Frage zu der ihrigen gemacht haben, so folgt daraus dennoch nicht, daß unser Begriff zu weit sei und zu viel umfange. Denn jene Philosophen, welche auch nicht alle jene Theilfragen sich zur Beantwortung vorsetzten, haben doch darum nicht geläugnet, daß sie allgemein sprachlich philosophische Fragen seien: vielmehr haben sie dieselben entweder ausdrücklich als reel philosophische anerkannt, und nur sich selbst nicht darauf eingelassen, oder selbe angesehen als bloß sprachlich und historisch für philosophische Fragen anerkannt, die aber realiter leer und keiner vernünftigen Beantwortung fähig und bedürftig seien — weßhalb sie dann natürlich darauf sich nicht weiter einlassen konnten, und obgleich sie nur im Verlaufe ihres eigenen Philosophirens zu solchem Urtheile gekommen waren; oder endlich — und dies war der gewöhnlichste Fall, — sie konnten deßhalb nicht alle jene Fragen in ihren Bereich ziehen, weil sie irgend eine Untersuchung so vollendet hatten, daß jede folgende über die übrigen Gegenstände von selbst abgeschnitten war. Es resultirte aus allem diesem nur der Mißstand, daß jeder Einzelne an die Stelle des im allgemeinen Sprachgebrauche herrschenden Begriffes jenen seinen Begriff einschob, den er für den wissenschaftlich realen hielt; und das war sehr schlimm, weil sehr verwirrend. — Wer z. B. gefunden haben wollte, daß es nichts Zuverläßiges, Allgemeingültiges, Wahres im menschlichen Erkennen über Dinge überhaupt gebe, der konnte konsequent auch nicht mehr nach der Wirklichkeit einer realen Welt und nach den realen Beschaffenheiten der Innen- und Außenwelt und nach deren letztem Grunde fragen, auch nicht ein gesetzmäßiges Verhalten des Menschen in der Welt bestimmen wollen; — und wer als Idealist die reale Wirklichkeit und Objektivität der erscheinenden äußern Welt geläug-

net hatte, konnte eben so wenig eine Erklärung dieser Welt und ihres Wesens und Grundes noch versuchen wollen.

§. 18.

Ist nun jener Begriff von Philosophie — als wissenschaftlicher Untersuchung der Principien und der Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß, sowohl überhaupt, als insbesondere in Ansehung der Welt in ihrem Sein, Wesen und Grunde, so wie des gegenseitigen nähern Verhältnisses, und endlich in Betreff der rechten Norm des Verhaltens in ihr — auch vollständig und adäquat? Und in welcher Form soll der Begriff stehend sein für die Wissenschaft?

Daß der Begriff vollständig genug sei, erhellet daraus, daß er den ganzen Inbegriff von Erkenntnissen umfaßt, welche sich über die beiden Richtungen erstrecken, welche der Mensch als psychisches Wesen einzig und natürlich einschlägt, die theoretische Richtung zum Erkennen und die praktische Richtung zum Wollen und Handeln (denn die Gefühle sind nur die Bindeglieder jener für sich getrennten beiden Richtungen); daß der Begriff auch auf alle für diese beiden Richtungen denkbaren Gegenstände, die Welt und was zu ihr im ursachlichen Verhältnisse steht, sich erstreckt; und daß die Wissenschaft hiernach ein in sich geschlossenes Ganze bildet, das alle Glieder vereinigt, welche jemals als philosophische Untersuchungen nahmhaft gemacht sind. — Hierin läßt sich schlechthin Einstimmigkeit Aller annehmen, so viel Widerspruch zwischen den einzelnen Bestimmungen der einzelnen Punkte und unter den Philosophen sonst herrschen mag.

Aber der Begriff umfaßt noch zu viel. Denn mit Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge und deren richtiger Erkenntniß befassen sich auch andere Wissenschaften, die aber dennoch nach allem genauen Sprachgebrauche nur neben der Philosophie existiren. Nach dieser Seite hin läßt sich aber das Gebiet der Philosophie vollkommen und mit allgemeiner

Uebereinstimmung dadurch abschließen, daß man bestimmt, was auch schon früher angedeutet wurde, daß nämlich die Philosophie nur solche Erkenntniß über die Dinge aufnimmt, die sich auf ihre durch bloße Vernunft — und unabhängig also von den wechselnden datis der bloßen Anschauung, Erfahrung und der Abstraktion aus dieser — erkennbare Beschaffenheit bezieht, die also, obgleich stets veranlaßt und äußerlich bedingt von der Erfahrung, doch aus dem menschlichen Erkenntnißvermögen ihren Inhalt bezieht, d. h. a priori ist; alle bloß empirische und historische, und selbst durch angewandte Mathematik vermittelte Erkenntniß der Dinge und ihrer Verhältnisse ist hiernach ausgeschieden von dem philosophischen Gebiete, also alle empirische Naturlehre auch.

In Betreff der Erkenntniß des letzten Grundes der Welt und seines Verhältnisses zur Welt, so wie in Betreff des richtigen Verhaltens des Menschen in der Welt, ist zu bemerken, daß auch darüber noch andere Wissenschaften sprechen, welche neben der Philosophie und nicht in ihr existiren, wovon sie also noch nach bestimmten Merkmalen geschieden werden muß; — über erstern und letztern Punkt zugleich spricht auch die positive Theologie, welche so vielfach ist, als Völker und Theile von Völkern existiren, welche ihren Urtheilen darüber positive und geschichtlich überkommene Religionsurkunden zu Grunde legen; und über letztern Punkt, — wenn er auch beschränkt wird auf die höhern und höchsten (geistigen) Interessen der Menschheit, und nicht ausgedehnt wird auf alle praktischen Interessen, selbst nicht einmal auf alle unmittelbaren praktischen Interessen, z. B. nicht auf das dem körperlichen Wohle angemessene diätetische und medizinische Verhalten, — spricht doch mindestens noch bei allen Völkern irgend eine positive Rechtslehre, wie viel oder wenig innern und wissenschaftlich anzuerkennenden Werth sie auch haben mag. Alle hier genannten Zweige des menschlichen Wissens werden allgemein als positive bezeichnet im Gegensatze zu den philosophischen, deren auszeichnendes Merkmal

dann jenen gegenüber dahin bestimmt wird, daß die Philosophie selbstständig aus dem Menschengeiste hervorgehe oder rational gewonnen werde, so daß sie nur einen Inhalt haben kann, der, wo Menschengeist lebt, auftauchen kann, und dadurch eine Allgemeinheit der Existenz und des Interesse für Alle ansprechen muß.

Wenn man demnach in dieser Rücksicht nur bestimmt, daß die Erkenntniß über den letzten Grund der Dinge, seine Beschaffenheiten und Verhältnisse zu der Welt, sowie über das Verhalten des Menschen in der Welt, wieder rein menschlich und durch bloße Funkzion seiner Geisteskräfte ermittelt sein solle, also unabhängig vom Positiven, Historischen, Empirischen: so wird dadurch alle positive Theologie, Moral, Rechtslehre ausgeschlossen, wie der sprachliche Begriff dies erfordert.

Um nun den kürzesten und doch anpassenden Ausdruck für den Begriff von unserer Wissenschaft zu finden, bemerken wir zuvor, daß die Bestimmung des rechten Verhaltens des Menschen in der Welt für einerlei erachtet werden könne mit der Bestimmung des allein *wahren* und Werth habenden Wollens und Handelns; daß also nach dieser Seite hin die Philosophie eine Wissenschaft der Wahrheit des Praktischen (des Lebens) werde; — daß die Philosophie in ihrer andern Richtung abzwecke auf zuverläßige Erkenntniß über Sein, Wesen und Grund der Welt, und danach zurückkomme auf die Wissenschaft der Wahrheit des *Theoretischen* (des menschlichen Denkens und Erkennens, als welchem wesentlich keine andere Objekte geboten sind), — jedoch immer unter der Beschränkung, daß die Erkenntniß geistig-selbstständig gewonnen werde und nicht geschöpft werde aus den Eingaben der Empirie und ihres wechselnden Inhaltes oder aus positiven Daten, und unter der nähern Bestimmung, daß alle Aufschlüsse aus den ersten Principien menschlicher, feststehender Erkenntniß deducirt werden.

Die Philosophie ist dann die „*Wissenschaft des frei-menschlichen Erkennens der Wahrheit und*

Wirklichkeit, so weit sie für alle Menschengeister ein gleiches — ein allgemeines Interesse haben, basirt auf feste Erkenntnißprincipien; oder: „vollendete Weltweisheit,“ — im Sinne der rationalen Welt- und Lebensansicht; wobei dann das Wort rational sowohl die geistig-selbstständige Evolution der Erkenntniß, als ihre formale Vollkommenheit, und insbesondere die Gründlichkeit und Zuverläßigkeit derselben ausdrücken kann.

§. 19.

Mit der von uns gegebenen und aus dem Sprachgebrauche alter und neuer Zeit geschöpften Erklärung sind nun auch bei genauerer Ansicht zureichend übereinstimmend die anscheinend davon so sehr verschiedenen Erklärungen, wie sie besonders seit etwa 50 Jahren von den gefeiertsten Philosophen gegeben worden sind. Nach Fichte z. B. ist die Philosophie die Wissenschaft des Wissens, des Urwissens, der Gewißheit, Wissenschaftslehre κατ' ἐξοχὴν, nicht im formalen (logischen), sondern im materialen (metaphysischen) Verstande; vergl. die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, und: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre ꝛc: ähnlich erscheint sie bei Schelling in den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, S. 11; so auch bei Hegel, wenn er sagt, sie sei die „Wissenschaft von der Vernunft, so fern sie sich ihrer als alles Seins bewußt wird.“ Vergl. auch die oben (S. 20.) angegebenen Erklärungen. Aber aus dem schon hervorgehobenen Grunde umfassen diese nur eine Hauptfrage, worauf die neuere Philosophie sich besonders angewiesen fand, und nur im Hintergrunde die übrigen, nicht minder philosophischen Fragen. — Besonders klar und mit uns einstimmig ist die Erklärung von Gerlach (Fundamentalphilosophie, S. 7—8): „Es läßt sich unter Vorbehalt weiterer Begründung der Begriff der Philosophie so bestimmen, sie sei die wissenschaftliche Darstellung derjenigen

Welt- und Lebensansicht, welche in der reinen Natur des menschlichen Geistes gegründet ist". Scheidler: „Indem die Philosophie auf die Totalität, auf das Universum oder auf das Räthsel des Daseins der Dinge und des Menschenlebens gerichtet ist, theilt sie dem Menschen eine totale Weltanschauung und allgemeine Lebensansicht mit; sie soll (nach Schleiermachers treffendem Ausdrucke) den Menschen lehren, theils was die Welt für ihn, theils was er für die Welt sein und thun soll;" so in der Psychologie, Th. 1. S. 134; vergl. dessen Prolegomena; — ferner G. E. Schulze, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, S. 7 — 9; — Ancillon, Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie, S. 18, sagt kurz und gut: „In ihrer allgemeinsten Bedeutung ist die Philosophie die Wissenschaft der Existenzen und der Principien" (nämlich für das Erkennen und Handeln). Daß auch alle Kantischen Bestrebungen diesen Begriff zu Grunde hatten, bedarf der Nachweise nicht, und ist nur aus seinen Werken selbst klarer zu ersehen, als aus seinen einzelnen Erklärungen. Indessen kommen auch diese auf den aufgestellten Begriff dem Wesen nach zurück, nur gehen sie meistens von dem praktischen Gesichtspunkte aus, was sich auch rechtfertigen läßt: denn was ist gewisser, als daß naturgemäß Erkenntniß nur gesucht wird für die Zwecke im Leben, und daß alle Wissenschaft zuletzt auch den Lebenszwecken dienen soll, um Werth und Würde zu gewinnen? Was wäre auch die Philosophie selbst für eine Priesterinn, falls sie nur da wäre, der Göttinn Wahrheit Weihrauch zu streuen, wenn die Wahrheit selbst keine Bestimmung hätte? Sie triebe dann nur Götzendienst. So, sagten wir, läßt sich das Ausgehen von der praktischen Lebensfrage auch rechtfertigen, und so sind denn auch die Kantischen Erklärungen zu würdigen, denn er sagt: „Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller menschlichen Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft," — oder: „die Lehre vom höchsten Gute, in soweit die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bring-

en." So betrachtete sie auch Cicero: Omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines ad hoc studium se contulerunt; de fin. II. 27. 86; so auch sagt er: „Ars est enim philosophia vitae;" — auch Krug betrachtet die gesammte Philosophie von dieser praktischen Richtung aus. Vergleiche Fundamentalphilosophie, S. 24. Ausg. 2.

In dieser Weise wird also ausgegangen von dem Endziel aller menschlichen — und einschließlich aller philosophischen Bestrebungen, dessen sichere Erreichung dann an die Lösung der von uns bezeichneten Fragen geknüpft ist; — und wenn wir oben in der Aufsuchung des Begriffes nicht ausgingen von diesem Hauptzielpunkte, so rührte dies vorzüglich daher, daß wir uns zweckmäßiger anzuschließen glaubten an die historisch nachweisliche Entstehung der philosophischen Fragen.

In dieser Beziehung ist nur noch zu bemerken, daß man die theoretischen und praktischen Fragen in solcher Verbindung durchschaut haben müsse, wenn man nicht überall in den Erklärungen, selbst der Alten, Widersprüche finden will, die nicht dasind. Cicero z. B. hat in der angeführten Stelle das beate vivere zum Gegenstande der philosophischen Reflexion erklärt; anderswo (de off. lib. I.) erklärt er dafür die Wahrheit: Imprimis hominis est propria veri inquisitio atque investigatio . . ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quisque et accuratissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet, quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subiecta est veritas.

Endlich stimmt mit unserer Erklärung auch auf das vollkommenste überein jene andere, die im Alterthume gewöhnlich, und schon von Cicero als eine klassische angesehen ward, und die wir schon oben anführten: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque, quibus

hae res continentur scientia. Die res divinae nämlich, im Gegensatze zu den res humanae, sind die Dinge der Welt, wie sie aus der Götterhand gleichsam fertig geliefert sind, und die scientia derselben und der sie leitenden und begründenden Ursachen ist sowohl die Physik, als die Metaphysik, welche bei den Alten noch ungetrennt und unter dem einen Namen Physik, jedoch am wenigsten im Sinne einer empirischen Naturlehre, befaßt waren, während die neuere Zeit hier zwei Gebiete bestimmter schied; bei den Alten war also die rerum divinarum causarumque scientia etc. die wissenschaftliche rationale Erkenntniß des wahren Seins der Dinge und ihrer Kausalverhältnisse. Die res humanae dagegen sind der Hauptinbegriff der wahrhaft menschlichen Angelegenheiten im Denken, Wollen und Handeln, so daß also jene scientia humanarum rerum auch unsere praktische Frage, die Lebensfrage umfaßte.

Hieran muß bei den Worten res humanae um so gewisser gedacht werden, weil ohne hieran zu denken die Alten durchgängig durch ihre Erklärungen die meisten ihrer philosophisch genannten Schriften selbst aus der Reihe der philosophischen Werke und Bestrebungen ausgeschlossen hätten, z. B. Platon, Aristoteles, Cicero u. s. w.

§. 20.

Wer unsere Erklärung mit Rücksicht auf die obige Deduktion der Fragen auffaßt, der muß es bald begreifen, wie die Frage der Philosophie das ganze natürliche und das heiligste Interesse der Menschheit im Allgemeinen umfaßt, und daß die Beantwortung derselben, sobald sie aufgekommen, einem regen und natürlichen Bedürfnisse der Menschheit entspreche, die Beschäftigung der Menschen mit Philosophie und selbst die Entstehung dieser Wissenschaft daher gar nicht Sache des Zufalls war, und daß gar die Philosophie durch die Einrichtung des Menschen, durch seinen natürlichen Zweck und seine natürliche Stellung über kurz oder lang ins Leben gerufen werden mußte,

durch den Zweck, welcher aus seinem innersten Wesen, d. h. seinem vernünftigen Geiste, sich herschreibt, und von dem Interesse für die Wahrheit und wahre Erkenntniß unzertrennlich ist. Und daraus wird es auch begreiflich, wie das menschliche Geschlecht wohl auf eine Zeitlang von ernstlichem Bemühen um Philosophie als Wissenschaft abgezogen, nie aber zur Verzichtleistung auf dieselbe vermocht werden konnte, selbst dadurch nicht, daß es sein Gewebe unzählige Male völlig zerreißen und von Neuem spinnen mußte; diese Richtung, mit der Menschennatur eingeboren, kann nur untergehen mit der Menschheit selbst, nicht aber, so lange diese besteht — mag es noch so sehr ermüdend sein, mehrere Jahrtausende an einem Gebäude zu arbeiten, mit dessen Grundlage man nach Jahrtausenden noch nicht fertig geworden. Und endlich begreift man auch hierin den hohen Werth, den der denkende Mensch der Philosophie beilegen muß, und sogar jedem bedachtsamen und ernstlichen Versuche, sie ihrem Sättigungspunkte näher zu führen — so viel auch von den verschiedensten Seiten her, selbst auf ihrem Gebiete, geschehen sein mag, wenigstens unter ihrem Namen, was sie keineswegs nach Außen hin empfehlen konnte.

Wenn man aber dagegen bedenkt, wie schwach die Anfänge aller einzelnen Wissenschaften gewesen, — wie Vieles dazu gehört, ehe ein Zweig des menschlichen Wissens bestimmt sich ausprägt und als ein besonderes Ganze erscheint; wie vielerlei niedere sinnliche Bedürfnisse des Menschen Aufmerksamkeit und angestrengte Thätigkeit von der Geburt an bis zum Grabe in Anspruch nehmen; wie stark diese fesseln, indessen die höhern geistigen Bedürfnisse nur schwach und langsam sich regen; — wie ferner die philosophischen Erkenntnisse wegen ihrer abstrusen Form und wegen der ihre Anfänge, Basis und selbst Objekte noch suchenden Fragen eine wahrhaft abstruse Wissenschaft fordern: so muß man sich viel mehr darüber verwundern, daß wir die Anfänge und versuchten Ausbildungen der Philosophie schon in so hohem Alterthume

antreffen, als darüber, daß sich so spät erst diese Wissenschaft geregeltere Form gewann; noch immer kann man die Philosophie zu den ältesten Wissenschaften zählen, die selbstständig ausgebildet wurden. Und wenn man sich dann erinnert, daß historisch die philosophischen Fragen sich von der Frage über die Entstehung dieser Welt und über den höchsten Lebenszweck herdatiren: dann gewinnt die Ansicht derer viel an Gewicht, welche die Anregung zum Philosophiren in der noch ältern Religion, im Kultus und in den religiösen Ueberlieferungen der Urwelt suchen, welche selbst hinwiederum einen weit höhern Grad der intelligenten und geistigen Kräftigkeit in dem ursprünglichen Menschengeiste voraussetzen, als die spätern Generationen entwickelt haben, oder auf eine höhere Mittheilung — Offenbarung — Gottes an das Menschengeschlecht schließen lassen, wodurch der Gedanke auf diese Dinge hingeleitet ward, oder Beides zugleich bekunden; — eine Ansicht, welche die Geschichte der Offenbarung vollkommen für sich hat.

„Die religiöse Sage (Ueberlieferung) von der Entstehung der Welt machte den Uebergang zur Wissenschaft. Hätten wir auch nicht das einstimmige Zeugniß der Alten, daß mit den Jonischen Kosmophysikern die Philosophie angefangen habe, so würde sich dies aus den wiewohl mangelhaften Ueberlieferungen ihrer Philosopheme unwiderleglich beweisen lassen.“).

Bei allem dem können wir aber mit F. v. Baader

---

[37]) Es ist längst anerkannt, wie tiefe Bedeutung manche alte Mythe habe; und Carus (Vorlesungen über Psychologie, S. 54.) findet schon in ihrer Beziehung die Frage schwierig und läßt sie unbeantwortet bei Seite liegen, „ob die symbolischen Andeutungen derselben hervorgegangen seien aus einer, in der Urzeit des Menschengeschlechtes vorhandenen hellern (wissenschaftlichen) Erkenntniß?“ Nun dann wird man es wohl nicht befremdend finden, wenn man solche auch hier als Erklärungsgrund problematisch in Anspruch nimmt.

nicht zugestehen, daß die Philosophie aus der Tradition und Religion hervorgegangen; stimmen vielmehr in diesem Punkte unbedenklich K. Seebold bei, welcher gegen jene Ansicht so argumentirt [38]):

„Im Anfange waren die Elemente aller Kultur in religiöse Sage gehüllt, und verbreiteten sich mit ihr über das menschliche Geschlecht; das bestätigt die Urgeschichte aller Völker. Im Anfange waren die Wissenschaft, Weisheit und Religion nicht von einander getrennt; die Wissenschaft war selbst nichts anders als religiöse Tradition. . . So war es im Anfange; aber bleiben konnte es so nicht, und sollte es auch nicht. Aus der religiösen Tradition sollte sich ein schöner Baum menschlicher Bildung erheben, daß Aeste, Blätter und Blüthen sichtbar würden. Diese Periode war dem kleinern Europa vorbehalten; hier scheidet sich asiatische nnd europäische Kultur. In dem großen Asien blieb die Kultur im Keime stecken. Im Zeitalter der Tradition war Kunst und Wissenschaft noch gar nicht da; beide lagen noch ungeboren im Schooße der religiösen (Ueberlieferung) Sage. . . . Es ist Weisheit darin, aber noch keine Wissenschaft. Sollte nun diese erste Schöpfungsperiode des menschlichen Geistes . . . in eine zweite Periode von edlerer Formation übergehen, so mußten sich jene Elemente scheiden, und das geschah bei den Griechen. Also: was sich in späteren Zeiten zur Wissenschaft, oder zu irgend einem andern großen Werk des Geistes hervorbildete, das floß alles in der unbestimmt wogenden Tradition der Urwelt zusammen. Hat darum nun die Philosophie ursprünglich religiösen Sinn und Bedeutung? Darum ganz gewiß nicht, sondern sie hat nur mit der Religion in derselben Wiege gelegen, und hatte in jenem Zeitalter noch gar keine Existenz. Was für ein Sinn und was für eine Bedeutung ihr übrigens zukommt, das konnte sich erst dann zeigen, als sie in eigner

---

[38]) Philosophie und religiöse Philosophie. S. 25 u. folg. — S. 179.

Gestalt wirklich hervortrat." Und später: „Die Philosopheme, welche aus der alten Tradition hervorgegangen sein können, entsprangen nicht aus der Religion, sondern aus den wissenschaftlichen Bestandtheilen der Tradition; so daß also die Philosophie wesentlich, wenn auch keine Opposition gegen die Religion bildete, doch ein eben so selbstständiges Seitenstück aus eigener Wurzel ward; ja sogar ein freies Losreißen davon (der Form nach) bedingte sie."

B. Ueber den Umfang des Begriffes von Philosophie. – Eintheilung derselben. Philosophische Disciplinen. Philosophiren. Philosophem. Philosophisch.

§. 21.

Jetzt ist es uns möglich geworden, die Bedeutung der allgemeinern sprachlichen Bezeichnungen vorzulegen, worin man etwas philosophische Disciplin, philosophisch und Philosophie über dies und jenes heißt, u. s. w.; und dabei wird sich dann von selbst ergeben, daß diese Bezeichnungen bald einen strengern, bald einen minder strengen Sinn ausdrücken, so wie sich danach von selbst auch die Grenzen des richtigen Gebrauches dieser Bezeichnungen ergeben müssen.

Philosophie ist nach §. 19. S. 58: Rationale Welt- und Lebens-Ansicht.

Dann wird mit Recht Philosophie und philosophische Disciplin genannt:

a., Jeder abgesonderte Zweig jener vielumfassenden Wissenschaft, welcher einen besondern Namen zu tragen pflegt;

b., Jegliche Wissenschaft und Disciplin, welche zwar nicht einen Theil der Philosophie selbst ausmacht, aber doch eine so enge Verbindung

damit hat, daß dadurch die Benennung philosophisch gerechtfertigt erscheint [39]).

§. 22.

ad a. Ueber die Theile der Philosophie. — Die Philosophie als Wissenschaft hat nach jenem Begriffe zwei wesentlich verschiedene, wenn auch auf's innigste zusammenhangende und sich bedingende Theile; — sie sucht nämlich das eine Mal oder in der einen Richtung eine rationale Weltansicht, das andere Mal eine rationale Lebensansicht zu gewinnen.

Die Philosophie muß nun in jeder dieser Richtungen abgesondert gewonnen oder konstruirt werden, weil ihr Objekt jedesmal ein wesentlich anderes ist, weil ja die Welt in ihren

---

[39]) Es bedarf kaum — aber doch für Einzelne, wie die Erfahrung es mich gelehrt hat — der wiederholten Bemerkung, daß der Begriff von Philosophie seinem ganzen Inhalte nach nur ein bloß sprachlicher und damit problematischer ist; die Möglichkeit, es auf dem dadurch bezeichneten Gebiete des Wissens irgend zur Wissenschaft zu bringen, ist noch nicht erwiesen; dieser Beweis aber und dann die Konstruktion der Wissenschaft sind auch erst weitere Probleme, die bei der Aufstellung des Begriffes unberücksichtigt bleiben müssen. Eben so problematisch (noch nicht real) werden daher auch alle jene Begriffe hier erscheinen müssen, welche aus ihm entlehnt werden mit weiterer Beziehung auf den herrschenden Sprachgebrauch. — Man hat meine obige Aufsuchung und Aufstellung des Begriffes, wie sie dem Wesentlichen nach im 1. Heft der „Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie" vorfindlich sind, ein weites und breites Gerede genannt, und dann gemeint, „es komme aber am meisten darauf an, ob die Philosophie ihren Begriff auch realisiren könne." Am meisten kommt es aber nicht an auf die Möglichkeit dieses Realisirens, sondern auf dies Realisiren selbst; und zunächst kommt es darauf gar nicht an, sondern auf den Begriff allein. Jene Möglichkeit werden wir bald zeigen, und die Realisirung des Begriffes wird dann an die Reihe kommen; nur wollen diese scharfsichtigen Subjektchen uns erlauben, daß wir nicht Alles durcheinander mengen, sondern Eins nach dem Andern vorlegen, wie es ein geordnetes Verfahren mit sich bringt.

wirklichen Beschaffenheiten wesentlich etwas Anderes ist, als das Leben in den Bestimmungen, die es haben soll. Und dann begreift man leicht, daß die rationale Weltansicht an der ersten Stelle gesucht werden müsse, die rationale Lebensansicht an der zweiten. Es ist nämlich nichts so einleuchtend, als daß die Ansicht über die wahren und nothwendigen Lebenszwecke und über die Gesetze des Lebens in der Welt (und auch das Leben gemäß solchen Zwecken und Gesetzen) ganz vorzüglich abhängig sei von der Ansicht über die Welt und ihre allseitige Beschaffenheit. Die Philosophie, in so weit sie solche Lebensansicht zu ihrem Gegenstande nimmt und solche konstruirt, heißt gemeiniglich praktische Philosophie, Philosophie des Praktischen, des Lebens und Handelns; und in so weit sie die rationale Weltansicht konstruirt, heißt sie theoretische Philosophie, obgleich auch sie stets und vorzüglich, nur entfernter, für das praktische Leben gesucht wird. Grade aber wegen dieser größern Entfernung des praktischen Zieles und bei der Möglichkeit, daß die Weltansicht gesucht werde, um nur grade die Erkenntniß über die Welt durchzubilden, ist die Bezeichnung der theoretischen Philosophie anpassend genug. Sonst ist, genauer angesehen, alle Philosophie als bloßes Wissen und Wissens-Konstruktion theoretisch, man mag über die Welt oder über das Leben in ihr sein Wissen bilden; und ist eben so in ihrem letzten Zielpunkte dann gänzlich auf das Leben, das Praktische gerichtet, und somit auch ganz praktisch; ist doch nichts so gewiß, als daß alle Erkenntniß nur für Lebenszwecke gewonnen wird und nur gewonnen werden sollte, um Werth und Würde zu gewinnen, ja auch, um nur zu nutzen[40]).

---

[40]) Es ist bei den Alten und bei den Neuern freilich nicht unerhört, daß man die Erkenntniß schlechthin und für sich als den Zweck der Philosophie betrachtet; indessen beruht dies sicherlich theils auf Mangel psychologischer Reflexion, theils auf Mißverständniß. Unter den Alten neigt dahin zuweilen über Aristoteles; so, wenn er sagt: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν .... ὥστ.

Man hat wohl gemeint, diese Eintheilung sei eine jener heillosen Zersplitterungen, die in der neuesten Zeit alles Wissen um seine Einheit und damit um seine Haltung gebracht hätten. An und für sich ist es schon schwer zu glauben, daß diese Zerlegung der so sehr alten Wissenschaft von einem so bedeutenden Gesichtspunkte aus so sehr neu sein sollte, da sie doch die allernächst gelegene ist. Allein sie war auch bereits in der aristotelischen Schule klassisch, und alle Biographen des Aristoteles legen sie diesem einstimmig bei, worüber zu vergleichen die vorige Note. Grade aber die so große Verschiedenheit des

---

εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν, ὅτι *διὰ τὸ εἰδέναι* *τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν.* **Met. I. 21.** — Das ist gewiß genug, daß die Philosophie nicht dienen solle, noch könne, einem schon fixirten Zwecke als Nutzanwendung für diesen, daß sie davon eben so frei sein müsse, als von Autorität, daß sie also in so fern Selbstzweck sei, als bloßes Wissen; aber dieses Wissen sucht und findet doch einen Lebenszweck für das Leben, und wird dadurch dem Leben dienstbar. Der reine logische Enthusiasmus ist nicht weit her, er ist eine Chimäre, und wo er sich am meisten brüstet, da hat man oft Gelegenheit die größte servile Abhängigkeit und Dienstbarkeit der Philosopheme zu entdecken, wäre es auch mehr die Abhängigkeit von dem, solche Menschen beherrschenden (negativen) Zwecke der Zerstörung des Bestehenden, als die von dem (positiven) Zwecke der Fortbildung und Amelioration aller menschlichen Lebensverhältnisse.

Daß Aristoteles jene Ansicht nicht bis dahin festhielt, daß er damit gegen die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische streiten wollte, folgt am sichersten daraus, daß er selbst solche Eintheilung trifft, und zwar unter denjenigen Nebenbestimmungen im Detail, wonach sie mit der unsrigen zureichend einstimmig wird. Bei **Diog. Laert. vit. Arist. pag. 24. Opp. Arist. Tom. I. edit. Buhle** heißt es: *Βούλεται δὲ ἐν αὐτοῖς τάδε· διττον εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· τὸν μεν πρακτικὸν, τὸν δὲ θεωρητικόν· καὶ τοῦ πρακτικοῦ τόν τε ἠθικὸν καὶ πολιτικόν. οὗ τά τε περὶ πόλιν καὶ τὰ περὶ οἶκον ὑπογεγράφθαι· τοῦ δὲ θεωρητικοῦ τόν τε φυσικὸν καὶ λογικόν.* Vergl. **Hesych. Mil. p. 74. ibid.** — Bei Aristoteles selbst treffen wir diese Eintheilung nicht mehr ausdrücklich an; seine Biographen referiren sie aber als in seiner Schule klassisch; Beziehungen darauf sind indessen doch bei Aristoteles nicht selten. Vergl. **Met. I. 1. VI. 1. XI. 6; de anima III. 10.**

Objektes und des nothwendigen Inhaltes beider Theile und ihre eben so große Verschiedenheit in ihrer Beziehung auf den Lebenszweck macht nun auch die gesonderte Abhandlung und damit jene Eintheilung der Philosophie nothwendig, welche nun auch die Haupteintheilung nach ihrem Inhalte ist.

Die theoretische Philosophie und die praktische sind demnach die beiden Haupttheile der Philosophie; und jeder dieser Theile zerfällt wieder in untergeordnete Theile, deren jeder seinen besondern Namen trägt.

§. 23.

Die theoretische Philosophie als rationale Weltansicht gilt uns für einerlei mit der sonst sogenannten Metaphysik, und für diese Identität oder Identificirung spricht sowohl eine zureichende Uebereinstimmung der Philosophen, namentlich der alten, bei welchen sie freilich meistens Physik hieß, als auch die Sache selbst ihrer Bezeichnung gegenüber, weil die philosophische Weltansicht als eine rationale von der nun so heißenden physischen, d. h. der Physik, gänzlich verschieden, und bemüht ist, das hinter dem erfahrbaren, hinter dem physischen und empirisch-erkennbaren Sein, gelegene Sein und Wesen der Dinge zu ermitteln; man kann auch sagen: das diesem erfahrbaren Sein zu Grunde liegende und nicht selbst erfahrbare Sein, wie es durch reine Wirksamkeit unserer intelligenten Kräfte bestimmt wird, zur Darstellung zu bringen; die Metaphysik also sich zur Physik verhalten muß, wie die Erkenntniß der Erscheinung zu der Erkenntniß des dahinter verborgenen Wesens. — Das ist die Bedeutung der Metaphysik, welche das Wort hat, seitdem es existirt, d. h. seitdem man zwischen Physik und Metaphysik unterscheidet.

Es ist auffallend und beweiset wieder sowohl die ursprüngliche Richtung des Denkgeistes auf solche Erforschung der Natur der Dinge, als auch eine ernste und tiefer strebende Denkkraft der alten Welt, daß sie weit nachdrücklicher die Lösung des metaphysischen als des physischen Problems suchte, und

deshalb sich schon vielfach in metaphysischen Lustgärten ergangen hatte, ehe sie die empirische Physik zu irgend einem Umfange wissenschaftlich fortbildete; freilich nicht ohne großen Nachtheil für die Metaphysik selbst; indessen für diese ihre Vernachlässigung hat sich die Physik nun auch in neuerer Zeit sattsam gerächt, und ein viel größeres Unheil in dieser angerichtet durch ihre Abschließung auf Physik und wieder Physik und nichts als Physik, so daß die Vernunftrichtung vielfach ganz vertilgt scheint, und die Metaphysik da durchgehends auf Null reduzirt ist, wo die Physik ins Unendliche sich amplificirt hat. „Die Physik der Alten war die transcendentale Lehre vom Ursprunge und Urgrunde, oder von den Endursachen der Natur, kurz, grade das, was wir heut zu Tage unserer Physik als s. g. Metaphysik grade entgegensetzen [41];" physici ist bei den Alten nur anderer Name für philosophi; und selbst als die Stoiker (nach Diog. Laert. VII. 132) die Physik theilten, und den Theil von ihr allein dem Philosophen zuwiesen, welcher jetzt Metaphysik heißt, nahmen sie diese Bezeichnung nicht an, sondern blieben bei der alten Benennung Physik, und *φυσικοί* [42]; deshalb hat nun aber auch darin die sogenannte Philosophie ihr Wesen nicht geändert, vielmehr nur den Namen; die s. g. Physik aber ist jetzt wesentlich etwas Anderes als sie früher war.

Nebenbei bemerken wir, daß der Name Metaphysik zwar griechisch klinge, aber nicht selbst ein griechisches Wort sei; daß er, wie wenigstens gewöhnlich angenommen wird, durch eine Synkope gebildet wurde und auf eine ungriechische Weise aus der Ueberschrift einiger aristotelischer Schriften, die noch jetzt lautet: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*; daß aber auch diese Ueberschrift nicht einmal von Aristoteles herrühren könne. Weder das gänzlich ungriechische Wort *μεταφυσική*, noch die richtigere Be-

---

[41]) Scheidler l. c. S. 61. Anm.

[42]) Vergleiche Fries, Mathemat. Naturph. Einl. S. 30 folg. — Fischer, Ueber den Sinn der höhern Analysis, S. 24.

zeichnung τὰ μετὰ τὰ φυσικά kommt bei Aristoteles irgend vor, was doch mindestens auffallend, wenn nicht unbegreiflich wäre, wenn er einige seiner Schriften so genannt hätte. Sollte die Ueberschrift etwa die Reihenfolge dieser Bücher bezeichnen, wie noch Aschenbrenner, Schulze und Andere deuten, dann konnte die Ueberschrift diese Bedeutung wie ihre Entstehung nur finden durch die Ordnung, wie sie irgend ein Sammler und Kommentator der aristotelischen Schriften getroffen, etwa Andronikus Rhodius; aber uns scheint dieser Sinn einer Bezeichnung von Werken (auch durch einen Kommentator) gar zu läppisch; sie bezeichnete Bücher, welche auf die physischen folgen! — Uns scheint der Sinn auf den Inhalt zu gehen, so daß das μετὰ in der Bedeutung von trans gebraucht wäre, die es allerdings haben kann, und dann würde sie heißen, was jetzt Metaphysik heißt: was jenseits des Physischen gelegen ist, und eine damit sich befassende Lehre; aber aristotelisch kann die Ueberschrift auch dann nicht sein, weil zu Aristoteles Zeiten und noch viel später keine Unterscheidung von Physik und Metaphysik bestand, wie schon gesagt worden.

Die Metaphysik hat nun zu ihrem Objekte die Welt, und zwar nach ihren umfassendsten und den Hauptrücksichten, nach ihrem Dasein, ihrem wahren Wesen und ihrem wahren Grunde. Die Welt aber zerfällt für die wissenschaftliche Erkenntniß sogleich in eine Innenwelt und eine Außenwelt; die metaphysische Untersuchung über die Innenwelt ist die Philosophie des Geistes, oder auch die rationale Psychologie (im Gegensatze zugleich zur empirischen Psychologie), psychologia rationalis; die metaphysische Untersuchung über die Außenwelt heißt metaphysische oder rationale Kosmologie, wofür man auch Philosophie der Natur sagt; jedoch muß man dann Natur und κόσμος im Sinne von äußerer Natur nehmen, wie es auch zu geschehen pflegt; cosmologia rationalis. Diese bildet dann ein Seitenstück zu den empirischen Naturwissenschaften, als da

sind Naturbeschreibung (sonst wohl Naturgeschichte genannt), Naturlehre (Physik, Chemie ꝛc.) und Naturgeschichte (Geologie, Selenologie u. s. w.), in so fern diese die Lehre von der Entstehung und Ausbildung des Erdkörpers, des Mondes ꝛc. zu ihrem Inhalte haben kann.

Die metaphysische Psychologie und Kosmologie beschränken indessen ihre Untersuchungen auf das Dasein und das Wesen der innern und äußern Welt und deren Einartigkeit und Verschiedenartigkeit in Natur- und Geistesleben und Natur- und Geisteswesen; aber die Bestimmung der Endursachen und des Urgrundes von Allem überweisen sie einem dritten Theile der theoretischen Philosophie unter dem Namen der rationalen Theologie, die auch sonst die natürliche heißt. Diese Benennung beruhet darauf, daß man gemeiniglich den absoluten Grund der Dinge — den realen Weltgrund als Gott denkt und Gott nennt; eine Vorstellung, welche wir allesammt aus dem vorphilosophischen Leben im Christenthume schon mitbringen; sei es, daß man ihn als einen persönlichen oder als nicht persönlichen Gott vorstellt; je nachdem man theistisch (von Θεὸς), oder deistisch denkt, (letzteres von deus abgeleitet); diese natürliche und philosophische Theologie oder Lehre von Gott bildet dann ein Seitenstück zur positiven Theologie. — Weil die Bezeichnung dieses dritten Theiles der Metaphysik auf der Vorstellung beruhet, daß der letzte Grund der Dinge in einem Wesen liege, auf welches der gewöhnliche Begriff von Gott passet, diese Vorstellung aber als Präokkupation einer Ansicht gelten muß, so wäre es freilich zu wünschen, daß sich dafür ein anderer Name darböte; allein es entstände auch daraus der Nachtheil, daß die Vielen, welche die Philosophie definiren als die Wissenschaft der Realität der Ideen, in der Eintheilung ihr vorzüglichstes Glied vermissen würden, nämlich die Wissenschaft der Realität der Idee von Gott als dem Absoluten.

§. 24.

Die praktische Philosophie, eigentliche Lebensphilosophie, zerfällt nach allgemeiner Uebereinstimmung ebenfalls in drei verschiedene und verschieden benannte Theile und Wissenschaften, in Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie. Die erstere handelt von den nothwendigen — moralisch-nothwendig zu realisirenden — Zwecken im Leben, oder auch von dem sittlich-Guten und Bösen, dem Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen ꝛc., auf dem Standpunkte der Weltansicht und der bloßen, obgleich wahren, Humanität; die letztere behandelt denselben Gegenstand, jedoch auf einem höher gelegenen Standpunkte, auf dem der natürlichen Gotteserkenntniß, und zieht dann das angemessene Verhalten gegen Gott in Betracht, was auf dem Standpunkte der Moralphilosophie noch nicht geschehen konnte. Die Rechtsphilosophie endlich handelt von dem strengen Rechte, in seinem Unterschiede vom sittlich-Guten und Bösen, wie jenes dem Menschen aus seiner natürlichen Beschaffenheit und Stellung zufließt, weshalb man es selbst auch ein natürliches Recht und Naturrecht nennet. Für den Inhalt dieser Rechtsphilosophie ist es wesentlich einerlei, ob man darin auf dem Standpunkte der bloßen Psychologie und Kosmologie, oder auf dem der Theologie stehe, — nur daß die natürliche Autorität, welche das Recht in unserer Vernunft für sich hat, auf diesem theologischen Standpunkte selbst als eine höhere, und das natürliche Recht als ein von Gott ertheiltes Recht erscheint, als ius divinum im eigentlichen Sinne, und nicht etwa im Sinne des Herrlichen, wie man es wohl gedeutet hat. Die nähere Charakterisirung dieser Zweige der praktischen Philosophie können wir an dieser Stelle noch nicht vornehmen, mindestens kommt sie weit zweckmäßiger vor, wo wir nicht mehr bloß auf dem Standpunkte des allgemeinen Sprachgebrauches stehen, sondern die Realität des darin ausgedrückten Begriffes bereits zu Grunde haben. — So

viel ist aber schon hier gewiß, daß, wenn die Lebensansicht überhaupt eine Weltansicht zu Grunde haben muß, dann auch jeglicher dieser Theile der praktischen Philosophie die entsprechenden Theile der theoretischen Philosophie voraussetze; daß also auch die Religionsphilosophie namentlich die rationale Theologie voraussetze, so vielfach man auch dies Verhältniß wohl umgekehrt hat [43]).

Man hat auch die, in diese praktischen Theile gehörigen Untersuchungen zuweilen metaphysische genannt; so z. B. spricht Kant von metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre, und so schrieb er auch eine Metaphysik der Sitten. Diese Bezeichnung beruhet aber auf einer Uebertragung nach einer gewissen Aehnlichkeit und innern Verwandtschaft der philosophischen Untersuchungen über den Lebenszweck und das Praktische mit den Untersuchungen auf dem Gebiete des Theoretischen, vermöge welcher sie allesammt durch reine Vernunft vollendet werden, so daß metaphysisch hier so viel heißt als rational und philosophisch überhaupt; jene Uebertragung und Bezeichnung hat aber immer noch etwas Hartes, obgleich man nach Kant noch von mancherlei andern Metaphysiken gesprochen hat, (vergl. oben S. 16—17.); ein Indicium, daß diese Bezeichnung gegen die Sprache laufe, worin sie auch niemals allgemein wurde.

§. 25.

Außer den genannten Theilen der Philosophie liegen noch innerhalb des Gebietes der eigentlichen Philosophie die Fundamental-Philosophie und die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

---

[43]) Das Richtige sah in dieser Stellung der Dinge schon Cicero, der de nat. deor. sogleich zu Anfange so sagt: **Cum multae res in philosophia nequaquam adhuc explicatae sunt, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura est quaestio de natura deorum, quae et ad agnitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria.**

Es hat sich in der Entwicklung des Begriffes von Philosophie gefunden, daß und wie die philosophische Lösung der Fragen über Welt und Leben — um so mehr, je mehr sie eine wissenschaftliche und einschließlich gründliche sein sollte — bedingt gefunden werden, mußte und ward durch eine frühere Entscheidung über die festen Erkenntnißprincipien, von welchen alle sichere Entscheidung der weitern philosophischen Fragepunkte ausgehen müßte, also durch eine Grundlegung für die Welt- und Lebensphilosophie. Diese Aufgabe, die Aufstellung solcher Principien (und die Angabe der Methode, von ihnen aus fortzuschreiten zu den gesuchten philosophischen Erkenntnissen), zeigt sich nun zwar von allen Seiten als etwas wahrhaft Philosophisches, nämlich sowohl im allgemeinen Sprachgebrauche, als auch bei konsequenter Durchbildung des philosophischen Bemühens, im Zurückgehen auf die primitiven und rationalen Entscheidungsgründe über Wahrheit und Unwahrheit, über Sein und Nichtsein; sie bildet dann auch einen Theil der eigentlichen Philosophie, jedoch nicht einen den übrigen Theilen koordinirten, sondern den Grundtheil. Die wissenschaftliche Erörterung der dabei fraglichen Punkte stellt sich demnach zu aller übrigen Philosophie und namentlich zur Metaphysik in das Verhältniß der Grundlage zum Gebäude; und weil dieselbe philosophischen Charakters und Gehaltes ist, so ist die in der neuesten Zeit dafür gebrauchte Bezeichnung der Fundamental-Philosophie ganz anpassend; nicht so adäquat war die Bezeichnung Elementar-Philosophie. Bei den ältern Philosophen kommen die Anfänge dieses Zweiges des Wissens vor unter dem Namen der Ontologie, die man dann als ersten Theil der Metaphysik ansah, was sehr willkührlich geschah; in der neuesten Zeit ward jegliche Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens und dergl. von derselben Idee geleitet.

Die umfassendste Aufgabe erhielt dieser Zweig der Wissenschaft erst durch die Bestrebungen der kritischen Philosophie grade in der genannten Kritik des menschlichen Er-

kenntnißvermögens (auch wohl als Theorie des Vorstellungsvermögens, auch wohl als Wissenschaftslehre beschrieben); es sollte darin nicht mehr in bloßen Machtsprüchen, nicht mehr mit den oberflächlichen Raisonnements mancher Skeptiker, und eines, in französischer Weise abstrahirenden und reflektirenden Verstandes, sondern es sollte strenge wissenschaftlich zuvor über die Möglichkeit und die Grenzen der Möglichkeit rationaler Konstruktion einer Welt- und Lebensansicht entschieden werden, bevor man sie zuversichtlich begänne, oder skeptisch und verzweifelnd fallen ließe; eine Erweiterung der Aufgabe dieser Vorschule zur Wissenschaft, welche manche Philosophen, besonders unter den Kritikern, verleitet hat, sie mit der gesammten Wissenschaft selbst zu verwechseln; — daher kommt es denn, nicht allein, daß man die (theoretische) Philosophie in unsern Tagen so oft definiren hört als die Wissenschaft von den Principien des menschlichen Erkennens, des Urwissens u. s. w., sondern auch, daß man in den Ueberschriften philosophischer Bücher sogar die Metaphysik synonym ansetzt mit einer Naturlehre des menschlichen Erkennens; so betitelte z. B. Troxler im Jahre 1828 ein Buch also: „Metaphysik oder Naturlehre des menschlichen Erkennens;" — viel richtiger scheidet E. Reinhold die beiden Theile seines Werkes also: „Theorie des menschlichen Eekenntniß-Vermögens und Metaphysik," welche er 1832 herausgegeben.

Solche Identificirung der Naturlehre des menschlichen Erkennens (an sich, und ohne Rücksicht auf Verwendung der Erkenntnißkraft auf diesen oder jenen Gegenstand) mit der Metaphysik, die ein bestimmtes Objekt hat, ist schon sprachlich unzulässig, grade weil jene Naturlehre von der Bildung einer rationalen Weltansicht abstrahirt, welche hier nothwendig die Hauptsache ist; sie ist aber auch dem einstimmigen Urtheile der kompetentesten Richter in der Sache, ich meine der Urheber dieser Erweiterung der Vorschule für Philosophie und Metaphysik, entgegen. Jene Kritik der menschlichen Erkenntniß-

kräfte bestimmten die Koryphäen dieser Richtung ausdrücklich als Propädeutik zur Metaphysik, wenn sie auch für letztere gar wenig Raum ließen. Um hier nur auf den vorzüglichsten Urheber der Sache hinzuweisen, so gab Kant seine Kritik der reinen Vernunft nur für eine solche Propädeutik aus. Kant befaßte sich in dieser mit der Aufstellung der im Menschengeiste selbst gelegenen Begriffe, Ideen, Grundsätze, und deren Anwendbarkeit und Zulänglichkeit bei Lösung der metaphysischen Probleme; er suchte also in Absicht auf Philosophie die Principien und Grenzen der Vernunfterkenntniß, um dann auf solcher Basis den Bau vollenden zu lassen; und doch nennt er diese seine Kritik (S. 640. Ausg. 6, und am Ende der Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, und, weil diese Prolegomena doch im Wesentlichen nur ein resumé der Kr. d. r. V. bilden, schon im Titel derselben), nur eine Propädeutik zur Metaphysik.

Freilich darf man bei dieser Bezeichnung nicht übersehen, daß dies keine außerhalb des Gebietes der Philosophie selbst gelegene Präpädeutik für oben genannte beide Haupttheile derselben sein und heißen dürfte, sondern vielmehr eine auf dem Gebiete der Philosophie selbst gelegene Disciplin, welche für die andern philosophischen Wissenszweige die Grundlage ist. Und dann wird sie nach beiden Merkmalen am anpassendsten genannt Fundamental-Philosophie.

Daß in diese ebenfalls die Bestimmung des Inhaltes und Umfanges des Begriffes von Philosophie gehöre, sieht man leicht, und sodann auch, daß wir selbst jetzt wesentlich auf ihrem Gebiete stehen.

§. 26.

Was die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften betrifft, so ist sie zwar durch ihren wesentlichen philosophischen Inhalt eine philosophische Wissenschaft selbst, aber doch keine solche, welche einen besondern

Gegenstand der Philosophie zu bearbeiten, eine besondere Frage zu lösen hätte; vielmehr faßt sie nur den Inhalt der einzelnen (also vorausgesetzten) Theile der Philosophie in Uebersicht zusammen, so jedoch, daß sie die Stellung und das gegenseitige Verhältniß der einzelnen Theile mehr hervorhebt; sie ist also eine Disciplin, welche am ersten nutzlos und entbehrlich, und selbst verderblich wird, sobald man sich auf sie beschränkt, weil sie für sich jedenfalls nur sehr oberflächlich auffaßt, was im Systeme jeder einzelne Theil gründlich erörtert; ein Schicksal, was die philosophische Encyklopädie mit den betreffenden Encyklopädien aller andern Fakultäts-Wissenschaften gemein hat, und womit sie allesammt so ungefähr in den Rang von Zeitungsberichten und Notizen der Konversations-Lexika zu stehen kommen. So wie die Encyklopädie jeder Fakultätswissenschaft, so würde auch die der philosophischen Wissenschaften noch am fruchtbarsten sein, wenn sie nicht zu Anfange, sondern am Ende des Vortrags der Wissenschaften abgehandelt würde.

Wir sagten, sie sei am leichtesten entbehrlich und nutzlos; denn wenn man die einzelnen Zweige der Philosophie inne hat, dann hat man den Cyklus (κύκλος) der philosophischen Wissenschaften von selbst inne; denn die oben genannte Verhältnißbestimmung der einzelnen Theile gegeneinander läßt sich schon darin nicht umgehen.

Sie sei auch verderblich. Unsere Zeit hat es freilich so im Munde: Universale Bildung! Encyklopädisches Wissen! Allein ich kann nicht umhin, zu gestehen, daß mir diese weit verbreitete Universalität nur als höchste Oberflächlichkeit in Allem und überdies als die größte Einseitigkeit erscheint, und daß die ganze Unzahl der Encyklopädien und encyklopädischen Wörterbücher nichts als das geeignetste Mittel ist, alle Wissenschaft zu vernichten.

Wohl drangen schon die Alten auf Encyklopädie; sie hatten eine παιδεια ἐν κυκλῳ; diese (den Inbegriff der

s. g. **artes liberales**) mußte der junge Mann durchlaufen haben, ehe er ins öffentliche Leben trat: schon bei Quinctilian **Institt. gramm. 1. 10.** finden wir das Wort; aber dann bedeutet es wahrhaft grade nur einen Inbegriff von Wissenschaften; die Encykopädie aber dann als besondere Wissenschaft abhandeln neben den darin enthaltenen Wissenschaften, das erscheint so unsinnig, als etwas sein kann.

Die Geschichte der Philosophie endlich gehört so zu den philosophischen Wissenschaften, wie jede Geschichte einer andern Wissenschaft zu dieser, nämlich äußerlich; sie selbst kann mehr philosophischen Geist athmen, auch bloß historisch referiren; sie bleibt wesentlich ein Theil aller Literaturgeschichte. Sie ist geschichtliche Vorlegung der menschlichen Versuche, es zu einer vollendeten rationalen Welt- und Lebens-Ansicht zu bringen; sie hat drei Epochen nach den drei Hauptaufgaben bereits durchlebt, beginnt, wie es scheint, erst seit Kurzem eine vierte und letzte. Sie setzt übrigens philosophische Ausbildung voraus.

§. 27.

ad b. (Vergl. §. 21.) Nun werden außer den eigentlichen Theilen der Philosophie selbst auch noch manche andere Zweige des menschlichen Wissens philosophische Disciplinen genannt, mancherlei philosophisch und Philosophie; und auch mit vollem Grunde. Jegliche solche Wissenschaft und Disciplin kann so genannt werden, welche mit der Philosophie in so enger Verbindung steht, daß dadurch die Bezeichnung gerechtfertigt erscheint..

Solche Verbindung findet sich aber vor zwischen Philosophie und demjenigen, was für sie die nächste Bedingung ist, und was von ihr die unmittelbarste Anwendung ist auf dieses oder jenes Gebiet des Wissens. Also:

§. 28.

aa. Einige Zweige des menschlichen Wissens heißen philosophische Disciplinen als Mittel und Voraussetzungen für den Zweck, oder für die Philosophie selbst.

Es ist bekannt, daß man von jeher empirische Psychologie und Logik als philosophische Wissenschaften angesehen, und eben so, daß man beide stets vom Philosophen vorzüglich gefordert, sie als sein Eigenthum angesehen hat; auch wurden beide Disciplinen deshalb in der Regel nur von Philosophen von Profession gepflegt, obgleich es schwer sein möchte, einen Begriff von Philosophie anzuführen, der irgend Geltung gewonnen, wonach die genannten Wissenschaften in den Umfang der Philosophie fallen müßten.

Das Hauptgeschäft des Philosophen in der Lösung der oben näher entwickelten Aufgabe besteht darin, daß er entscheide und mit Sicherheit festsetze, wo Wahrheit auf dem Gebiete des Erkennens und Wollens gelegen sei, sowohl im Allgemeinen, als in Beziehung auf die besondern Gegenstände, welche dem Philosophen vorzugsweise anheimfallen zur wissenschaftlichen Erörterung. Wie verschiedentlich nun auch der Philosoph die Lösung seiner Aufgabe versuchen mag und kann, so muß er immer darauf zunächst sich angewiesen finden, die Natur des menschlichen Erkennens und Wollens zu untersuchen: dies ist die allernächste Bedingung zur Lösung der Frage, wo im Allgemeinen wahre Erkenntniß und wahres Wollen statt finde? Und diese Bekanntschaft mit der Natur des Erkennens und Wollens, mit dem Erkenntniß- und Wollens-Prozeß, kann man nirgendwo suchen wollen, als zunächst auf dem Felde der empirisch-psychologischen Beobachtung, oder der empirischen Psychologie; hier, wie überall, kann die Auffassung der Gegenstände nur beginnen mit der Empirie, um eine solide Grundlage und einen Anhaltpunkt zu gewinnen, dessen Gültigkeit Niemanden zweifelhaft

sein kann; — also: es gibt keine Philosophie ohne empirische Psychologie; das Philosophiren führt nothwendig zunächst zurück zum Psychologisiren.

Aber auch umgekehrt. Wer einmal seinen geistigen Blick auf die Vorgänge in seinem Innern zu werfen begonnen hat, findet sich unwiderstehlich von der Betrachtung seines Erkennens und Wollens zu der Frage nach der Wahrheit und Würdigung dieser Momente in Beziehung auf die objektive Welt und das Leben in ihr fortgezogen, zumal, da diese Frage an sich selbst ein bleibendes und nothwendiges Interesse der menschlichen Natur für sich hat, und also auch bestimmt hervortreten muß, sobald der Anlaß für sie geboten wird, d. h. sobald das Erkennen und Wollen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben.

Wegen dieses engen Zusammenhanges, vermöge dessen sich nicht philosophiren läßt, ohne daß man gleichsam genöthigt und fortgezogen würde zur empirischen Psychologie, und umgekehrt, — ist die Psychologie gänzlich mit dem philosophischen Wissen verwebt, und deshalb mit Grund, aber auch nur deshalb mit Grund eine philosophische Disciplin zu heißen [44]. Dies ihr Verhältniß zur Philosophie bleibt aber auch dann noch

---

[44]) Krug sagt in der Fundamentalph. §. 72. Anm. 2.: „Die empirische Psychologie hat es mit den Erscheinungen am (im) Menschen zu thun, wie sie sich dem Menschen zu erkennen geben, wenn er sich und Andere beobachtet, und gehört also nicht in das Gebiet der Philosophie;" aber auch nicht zu diesem Gebiete? Fischhaber in der Psychologie S. 4. §. 2. sagt dagegen: „Zugeben muß man dieser (Krug'schen) Behauptung, daß die empirische Psychologie ihre Lehren auf die Erfahrung gründet. Aber indem sie durch Abstraktion und Reflexion allgemeine Ansichten aufstellt, erhebt sie sich doch wohl zum Range einer zwar empirischen, aber doch philosophischen Wissenschaft!" — Doch nicht! falls man nicht auch um desselben Grundes willen die Botanik, die Lithologie, die Anatomie, und jegliche, allgemeine, ja jegliche Grammatik in den Rang der philosophischen Wissenschaften zu referiren geruhen will. Das kann also der Grund nicht sein. Vergl. des Verf. Versuch einer system. Behandlung der emp. Psych. Bd. 1. S. 36. Anm. 2.

dasselbe, wenn auch die Psychologie abgesondert oder auch als Theil der Anthropologie erscheint, und also scheinbar außer Verbindung mit der Philosophie erhalten wird.

Die Psychologie wird daher philosophische Hülfswissenschaft, und als solche philosophische Disciplin. Sie ist auch für manche andere Wissenschaft solche Hülfswissenschaft, z. B. für Pädagogik, allgemeine Sprachlehre, Kriminal-Justiz 2c.; allein zu keiner Klasse der Wissenschaften steht sie so vorherrschend und doppelt in jenem Verhältnisse der nächsten Verbindung, als zu den philosophischen im engern Sinne, weshalb sie im weitern Sinne zu diesen gezählt wird. Vielleicht auch, daß sie um des Grundes willen häufig zu den philosophischen Disciplinen gezählt ward und wird, weil sie mit allem Philosophischen noch diese Aehnlichkeit hat, daß sie nach Inhalt und Form durch bloße Funktionen des menschlichen Geistes daist, und in so fern rational ist; ein Umstand, der aber auch bei der reinen Mathematik eintritt, ohne daß man sie zu den philosophischen Wissenschaften zählte.

In Betreff der Anthropologie bemerken wir beiläufig daß sie nach ihrem andern Theile, der Somatologie (Anatomie, Physiologie 2c.), in dasselbe Verhältniß zu den medicinischen Wissenschaften trete, worin die Psychologie zu den philosophischen steht, wobei dann die medicinischen Wissenschaften in ähnlicher Weise in ihrer weitern Peripherie gedacht werden. Zwar wird die Somatologie auch dem Psychologen und so mittelbar dem Philosophen nutzen können; aber wegen dieser schon entlegenern Vermittlung dieselbe zu den philosophischen Disciplinen zu zählen, würde gewiß grade so unzulässig sein, als wenn man alle Disciplinen zu den philosophischen zählen wollte, weil alle irgend mittelbar diesen dienen können; ein Anzeichen, daß die sichere Klassifikation der Wissenschaften nur möglich, zulässig und üblich ist, wenn man sie sämmtlich von derjenigen Seite auffaßt, von welcher sie die größte Würde und die am meisten

unmittelbare Beziehung auf eine Hauptrichtung und Grundrichtung im menschlichen Wissen darbieten.

§. 29.

Ungefähr, wie mit der Psychologie, so steht es auch mit der Logik; obgleich sie nicht selbst Philosophie ist, so ist sie doch eine philosophische Disciplin oder Wissenschaft; und ist dies die Psychologie mehr durch ihren materialen Verband mit der Philosophie, so ist es die Logik mehr durch formalen.

Die Logik (im gewöhnlichen Sinne des allgemeinen Sprachgebrauches genommen) befaßt sich mit der wissenschaftlichen Darstellung der Form, in welcher wir nothwendig denken, sowohl in einzelnen Denkakten, die man in ihrer Isolirung von einander betrachten kann, als auch im Zusammenhange der Denkakte zu einem vollendeten, wissenschaftlichen Ganzen des Denkens über dies und jenes; sie verfolgt die Gesetze dieser Form des Denkens, wie sie im denkenden Geiste eingegraben liegen; sie wird dann also formale Wissenschaftslehre, und verzeichnet die Methode der Konstruktion der Wissenschaften im Allgemeinen, ohne auf die materiale Beschaffenheit und Verschiedenheit des Denkobjektes Rücksicht zu nehmen. Sie ist daher ein **Organon scientiarum**. Nach dieser ihrer Seite hin hat nun zwar die Logik eine allgemeine Beziehung auf alle, und nicht bloß auf die philosophischen Wissenschaften; allein außer dieser allgemeinen Beziehung auf alle hat sie doch auf die philosophischen Wissenschaften noch eine engere, und zwar eine so enge, daß sie dadurch in den Rang der philosophischen Wissenschaften gestellt werden muß.

Die Anforderung der vollendeten Wissenschaftlichkeit stellt man erstlich an die Philosophie in größerer Strenge, als an alle andere Wissenschaften, weshalb man die Philosophie sowohl im hohen Alterthume, als in der neuesten Zeit nicht selten die Wissenschaftslehre und die Wissenschaft schlechthin genannt hat, und Fichte gar dieselbe zu gewinnen hoffte dadurch, daß er vom bloßen Begriffe des Wissens ausginge;

vergl. oben S. 27. Not.; ja sogar, der große Wechsel der philosophischen Systeme muß großentheils daraus begriffen werden, daß eine spätere Zeit die frühern Systeme nicht wissenschaftlich und gründlich genug fand. — Schon dadurch kommt die Logik als formale Wissenschaftslehre in engere Beziehung zur Philosophie, als zu andern Wissenschaften.

Aber auch noch aus einem zweiten Grunde, der mehr die Sache berührt. Die Logik behandelt die Form und die Gesetze der Form im menschlichen Denken, wie sie der denkende Geist mit Nothwendigkeit zu befolgen hat; eine gesetzmäßige Form, welche an sich und für den denkenden Geist sich alsbald ankündigt als die Bedingung der Möglichkeit und Zuverläßigkeit des Denkens und Erkennens; eine Form also, deren wissenschaftliche Betrachtung nothwendig auf die Werthbestimmung ihrer selbst eingehen muß, deren Betrachtung damit unmittelbar zu philosophischen Untersuchungen über Wahrheit im Erkennen hinüberführt. Um des erstern Grundes willen führt die Philosophie zurück auf die Logik, und um des zweiten willen führt die Logik wieder zur Philosophie; beide sind untrennbare Sachen, sobald jede sich durchbilden will; die eine gehört zur andern, und nach der Regel: denominatio fit a potiori, muß dann die Logik eine philosophische Wissenschaft heißen. Und dabei trägt auch sie wieder in so weit rationalen Charakter, als ihr Objekt dem Denkgeiste inwohnt und durch ihn wieder zur Darstellung kommt. — In ganz ähnlicher Weise pflegt man noch Manches zu dem philosophischen Gebiete zu zählen, was wahrhaft nur eine weit vermittelte Beziehung dazu hat; man denke nur an unsere philosophische Fakultäten, und was man nicht alles dahin zählt, worin man alle denkbaren Disciplinen, selbst Künste, wofür die Rubrik in den übrigen Fakultäten sich nicht finden will, in die philosophische Fakultät verweiset; worin man dann Leute zu doctores philosophiae kreirt, die, ganz wörtlich genommen, nicht wissen und nicht ahnden, was ihnen geschieht — wenn sie nur irgend einen alten verlegenen Autor ediren, oder wohl gar nur in gymnastischen

Uebungen, im Wettrennen sich auszeichnen; — vielleicht, daß man in Ertheilung des Doktor-Diploms diesen Leuten nur insinuiren will, was sie vorzüglich wissen sollten; — in manchen philosophischen Fakultäten soll, wenn sie auch 30 — 40 Professoren zählen, nicht einmal Einer die Philosophie selbst vortragen, sondern höchstens manches Zubehör zu derselben liefern; so wie es auch theologische Fakultäten geben soll, an denen nicht einmal Dogmatik mehr gelesen wird, also die eigentliche Theologie antiquirt und sistirt ist [45].

---

[45]) „Noch müssen wir anhangsweise bemerken, daß der bekannte Ausdruck philosophische Fakultät auf unsern Akademieen, da man in dieselbe, gleichsam in die Kaste der Paria, alles hineinwirft, was nicht in den drei obersten priviligirten Kasten Platz hat, als wäre sie, um mit Faust zu reden ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer, — daß diese Benennung wohl eben so wenig für eine Einsicht in das Wesen der Philosophie förderlich sein möchte, als in Deutschland, dem Reiche der Titel, der Titel eines Dr. der Philosophie es ist, der, Gott sei Dank, jetzt (nach Lichtenberg zum Hogarth III. S. 59) so ziemlich den Rang eines Taufnamen zu erhalten beginnt, und deßwegen vielleicht aus der Mode und wieder zu Ehren kommt. Jetzt wird er (zumal da er unter allen Doktor-Titeln der wohlfeiste und der am leichtesten zu erhaltende es ist), der Himmel weiß! wie Vielen gegeben, in deren literärischen intestinis — wenn sie auch ein Herophilus oder Spallanzani, grausamen Andenkens, ein wenig bei lebendigem Leibe ausweiden und anatomiren wollte, selbst ein Leuwenhoek mit einem wilson'schen Mikroskop, oder ein Lieberkühn (der doch des Jupiters Trabanten schon mit bloßen Augen sah) mit seinem eigenen Näheglas auch kein Atom oder Sonnenstäubchen von Philosophie würde erspähen können; — ja es ist die Frage, ob Letzteres selbst unserem Gruithuisen gelingen würde, trotz seiner so starken Sehkraft und noch stärkern Phantasie, mittelst deren er ja jüngst beinahe den Mann im Monde von Angesicht zu Angesicht gesehen. Daher es wahrlich Niemanden zu verdenken ist, wenn ihm bei den meisten Dr. Dr. philos. oder auch wohl bei manchem Professor philosophiae, wie sie bei uns" (in Jena?) „zu finden, die Wachsleinwand einfallen sollte, welche aus Mehlkleister, doppeltem Firniß, Kienruß und Bleiweiß besteht, und vom Wachse eben auch nicht das Geringste weiter hat, als den Namen." Scheidler l. c. S. 65—7.

Es ist nun im Obigen miterkannt, daß sowohl diejenigen unter den Alten irreten, welche der Logik innerhalb der eigentlichen Philosophie ihren Platz anwiesen [46], als auch diejenigen Neuern, welche sie aus der Reihe der mit Recht so genannten philosophischen Disciplinen ausstrichen, weil sie kein Theil der Philosophie sei.

§. 30.

bb. Einige Zweige des menschlichen Wissens heißen philosophische Disciplinen, oder auch selbst Philosophie, weil sie unmittelbare Anwendung der Philosophie auf dies und jenes sind.

Hieher ist zu zählen alles dasjenige, was man mit Grund als Philosophie über besondere Gegenstände, vorzüglich über den Inhalt einzelner Wissenschaften bezeichnet; z. B. Philosophie des positiven Rechtes, der (positiven) Religion (nicht zu verwechseln mit Religions- und Rechtsphilosophie, welche Theile der Philosophie sind) u. s. w.; so spricht man auch von Philosophie der Geschichte, der Sprache.

Und so ist man nun überhaupt bestrebt, gar manchen Zweigen des Wissens den Namen Philosophie und philosophisch aufzudrücken, damit sie durch den großen Namen Philosophie der gelehrten Welt dringend empfohlen werden und der ungelehrten gewaltsam imponiren; dagegen ist man aber auch so gefällig und dankbar geworden, der Philosophie selbst hinwiederum mancherlei ehrende Beinamen zu geben, um

---

[46]) Allgemein geschah dies von den Alten nicht, und namentlich Aristoteles, der für viele derselben gelten kann, „rechnete allerdings die Logik zur Philosophie, jedoch nur als einen propädeutischen Theil." Vergl. Tennemann, Gesch. d. Philosophie Bd. 3. S. 65. In der oben schon angezogenen Stelle (aus Diog. Laert.) über die Eintheilung der Philosophie bei Aristoteles heißt es über die Logik: οὗ τὸ λογικὸν οὐκ ὥς μέρος ἄλλα ὥς ὄργανον προσηκριβωμενον ὑπογεγραμμενον ἔστιν..

sie unter diesen den Nichtdenkenden zu empfehlen, und sie den Denkenden aus den Händen zu winden.

Alle Philosophie dieser Art ist kein Theil der Philosophie selbst, sondern nur wissenschaftliche Applikation der Philosophie oder ihrer Ideen auf die genannten Gegenstände, wodurch dieselben in ihrem wahren — vor der philosophirenden Vernunft geltenden — Werthe erfaßt, und so nach Vernunftideen gewürdigt werden sollen; und statt Philosophie würde dies richtiger Philosophiren genannt. Daß diese sogenannten Philosophieen nicht Theile der Philosophie seien, erhellt unmittelbar schon daraus, daß die Philosophie als rationale Wissenschaft die Frage nach der Existenz und Nichtexistenz dieser Objekte des Philosophirens nicht einmal beantworten kann, diese vielmehr rein historischer Natur ist; des Philosophen nothwendiger Zweck kann es demnach schon gar nicht sein, auf diese Gegenstände sich einzulassen; wohl aber mag es für den Positivisten und Historiker recht geziemend sein, sich ein wenig nach Philosophie umzusehen, sich zu dieser herüber zu bemühen, um von ihr die Ideen zu erfragen, nach denen der Werth des Historischen zu ermessen wäre. Und grade weil nun hier Applikation von Philosophie auf empirisch-Gegebenes vorkommt, so tritt man damit aus dem innern Gebiete der Philosophie hinaus in das Gebiet der Geschichte und des Positiven.

Man kann nach philosophischen Ideen und Grundsätzen nun freilich über mancherlei raisonniren und philosophiren; wenn aber hier wirklich noch ein Philosophiren vorkommen soll, und nicht vielmehr ein bloßes Raisonniren (wozu bekanntlich keine raison gehört), oder ein Phantasiren und Deliriren — alle diese Dinge finden wir in gewissen Werken, besonders phisophisch-historischer Art vielfach verschlungen vor —: dann ist doch nicht wohl zu begreifen, wie hierin eine Applikation der Philosophie Statt finden könne, als nur auf jene Wissenschaften, welche in ihren Gegenständen mit den Gegenständen der Philosophie entweder identisch sind, theilweise oder ganz, oder

doch damit **homogen** sind und ein größeres Ganze bilden. So z. B. enthält jede positive Religionslehre und Moral, wie etwa die christliche, einen Inbegriff positiver Vorschriften, welche dem Menschen zur Richtschnur in der Erstrebung seines höchsten Zieles angegeben werden. Weil nun auch die Philosophie derartige Vorschriften zu geben prätendirt, und zwar entnommen aus der eigenen Vernunft: so kann ein Ermessen jener nach diesen vorkommen, wo diese bekannt geworden sind, d. h. auf dem Gebiete des Positiven; dasselbe gilt von der Würdigung der Mittel zur Erfüllung der Vorschriften; grade so steht es mit den Lehren über Recht, über Handhabung der Rechtsansprüche, über Staatseinrichtung, Staatsverwaltung, 2c; in Allem diesem ist Beurtheilung nach philosophischen Ideen und Grundsätzen möglich.

Nicht aber kann umgekehrt eine Schätzung der rein rationalen Lehren nach den positiven vorgenommen werden, mindestens nicht in Betreff ihrer Wahrheit und Gültigkeit; die eigene Vernunft kann man in ihren Aussprüchen nicht würdigen nach positiven Satzungen über Wahrheit, Sitte und Recht, ohne sogleich aufzuhören, philosophisch und vernünftig und überhaupt so zu verfahren, wie es dem Vernunftwesen allein zusteht und im Grunde auch allein möglich ist. Die Vernunft und deren Aussprüche sind dem Menschen das **Primitive**; das Positive ist das **Sekundäre**, und alles Faktische ist dies auch; die Vernunft aber ist nicht so bloß das Primitive in aller Beurtheilung, daß man ihrer baar und ledig würde, wo man auf positives Gebiet kommt; wohl mag da manches Vernunftwidrige und Unvernünftige vorkommen, vielleicht auch Uebernatürliches und Uebervernünftiges; aber auch dadurch wird die Vernunft nicht vernichtet, sondern erst recht kräftig zu ernstlichen Protestationen und Nachfragen veranlaßt — wie z. B. in Sachen der Sklaverei in manchem positiven Rechte. Im Positiven kann der Maaßstab zur Beurtheilung des Rationalen nicht liegen, weil ich die Wahrheit und Gültigkeit des Positiven nur durch das primitive Urtheil der Vernunft erst

gewinnen kann; dadurch, daß dann die Vernunft das Positive genehm hält, so acceptirt und nicht vielmehr detestirt, tritt ihre eigene Werthgebung an das Positive ein. Dazu kommt, daß ich ohne Unverstand wie ohne Unsinn über jede positive Lehre und jeden darin gelegenen Maßstab (des Sittlichen, Rechtlichen ꝛc.) fragen kann, ob darin Werth und Wahrheit liege, während es mit den rationalen Lehren in Betreff ihrer Prüfung unmittelbar sein Ende hat, sobald die Vernunft nach ihren nothwendigen Ideen abgeurtheilt hat; wo die Vernunft entschieden hat, da haben wir selbst und sind wir entschieden; und wo sie, wie das ihre Natur mit sich bringt, nach eigener Nöthigung entschieden hat, da sind wir selbst nothwendig so entschieden; mit allem Zweifeln und Fragen hat es da sein Ende.

Wohl verdient dann das Positive und Historische seine besonnene Würdigung; und es ist sogar zuzugeben, daß es ein Indicium verkehrten Philosophirens sei, ein Abirren vom Wege der Vernunft, falls eine Philosophie so ganz und gar nicht in dem Positiven sich finden, und diesem keine rationale Seite abgewinnen kann; es ist ein böses Omen, falls die Welt des Philosophen eine ganz „umgekehrte Welt des gemeinen Menschenverstandes" wird; denn die Vernunft steckt nicht bloß im Gehirne des Philosophen, sondern jedem Menschen ist sie gegeben; und obwohl es dann möglich ist, daß die Vernunft in der Gesammtheit eine ziemlich weit gehende Unterdrückung und Vertilgung auf eine Zeit lang treffe, so daß die Gesammtheit eine positive Lehre und Richtschnur des Verhaltens anerkennend billigte und für sehr vernünftig erachtete, welche doch der Vernunft in der That gar sehr detestabel wäre, so ist dies doch nie leicht anzunehmen; — auch der Muhamedismus muß noch Ideen und Lehren ausdrücken, welche der Vernunft entsprechen, so viel Irrationales er zugleich enthalten mag, wäre jenes auch nur die Lehre vom Einen Gott: sonst besteht für eine Gesammtheit auf lange Zeit die Anerkennung nicht fort.

§. 31.

Wie Vieles nun nach dem Gesagten auf dem Gebiete des Positiven und Historischen sich zum Objekte des Philosophirens eigne, wie manche Philosophie über dies und jenes sich da also mit Grund bezeichnen lasse, dies kann nur im Allgemeinen und so bestimmt werden, daß Philosophie über dasjenige möglich sei, was gleichartig ist mit den Lehren über Wahrheit des Erkennens vom Sein, dem Wesen und letzten Grunde der Dinge, so wie über das sittliche, rechtliche und religiöse Verhalten des Menschen. Dem Gegenstande nach muß Gleichartigkeit herrschen zwischen dem Philosophischen und dem Positiven und Historischen; oder wie sollte man doch über solche Dinge nach vorliegenden Grundsätzen urtheilen können, die ganz anderer Natur sind, als Alles, worüber die Grundsätze sprechen? Wer kann nach den Grundsätzen der Agrikultur urtheilen über die Politik der Kabinette, und nach Grundsätzen der Astronomie über den ewigen Frieden in der Philosophie? Höchstens ein Witzling oder ein Narr.

Was alles in jenem Bereiche liege, läßt sich freilich hier nicht sofort übersehen; auch ist dieser Bereich selbst ungeschlossen, so daß nach dieser Seite hin das Philosophiren immer noch neuen Stoff und Boden finden kann; — wohl aber läßt sich schon hier erkennen, daß man Manches nur sehr gezwungen und etwa auf Grund einer geringen Analogie mit eigentlichem philosophischen Elemente, Manches auch ganz falsch als Philosophie bezeichne, was man zuweilen so genannt findet.

So z. B. nennt man oft eine Philosophie der Sprache; daß man dabei aber nur an eine Psychologie der Sprache zu denken habe, ist für alle Fälle ausgemacht, wo man nicht gar an etwas der Philosophie noch mehr Fremdes — z. B. an bloße Reflexionen über den künstlichen Bau der Sprache — zu denken hat, was man ohne alle Philosophie anheben, fortsetzen und abbrechen kann.

Eine Philosophie der Geschichte, eigentlich so benannt, läßt sich wohl denken, während sie unseres Dafürhaltens erst in einem uneigentlichen und annähernden Sinn existirt, wie sie zuerst Fr. Schlegel geschaffen. Man denkt sich dieselbe wohl als ein Auffassen der innern Verkettung der Dinge oder Fakta, als das „Nachweisen der dem Wechsel der Erscheinungen und Ereignisse zu Grunde liegenden Verkettung der letzten Ursachen und deren Ordnung;" — ein Etwas, welches nur das Begreifen der Erscheinungen bewirkt, und nur den Werth hat, welchen es von den Erscheinungen überhaupt oder von gewissen Erscheinungen im Besondern entnimmt oder erborgt; d. h. einen allgemein- oder partikular-historischen Werth (und ein gleiches Interesse). Philosophie der Geschichte muß aber doch, wenn der Name nicht ein Aftername sein soll, philosophischen Gehalt haben, — und dann läßt sie sich nur fassen als philosophische Bestimmung des Werthes der welthistorischen Ereignisse, in dem Antheile daran, daß das Menschengeschlecht im Großen seiner Bestimmung näher kam oder sich von ihr weiter entfernte; wobei es sich von selbst versteht, daß diese Bestimmung auch philosophisch ausgemacht sein müßte, und nicht ermittelt sein dürfte durch positive Lehre, wodurch eher ein christliches, jüdisches Theologisiren als ein Philosophiren entstehen müßte. Es käme also die Sache auf ein Philosophiren über das Geschehene hinaus.

§. 32.

Und so viel nun über den Umfang des Philosophischen; alles, was in dem beschriebenen Umfange liegt, ist nun selbst ein Philosophisches, und kommt zu Stande durch Philosophiren, und heißt in Abschließung auf einen einzelnen Punkt und dann historisch aufgenommen ein Philosophem.

Philosophiren ist eine Vernunftthätigkeit, eine Funktion der Intelligenz, wobei diese so zu sagen auf eigener Hand

stehet, ein von äußern Einflüssen und Eingaben freies Reflektiren und Beweisführen der Vernunft über irgend einen Gegenstand, welcher in dem beschriebenen Bereiche liegt. Es muß seinen Anfangspunkt, die Principien und das Kriterium der Wahrheit und Werthbestimmung im Menschen haben; dadurch unterscheidet es sich von dem positiven Beweisführen; es muß auch mit Vernunft fortgeführt werden; und dadurch unterscheidet es sich von Phantasiren und dergl.; zwei Unterschiede, die so immens sind, daß nur die immense Beisichtigkeit derjenigen noch größer ist, die dennoch an die Stelle des Einen das Andere setzen.

Da sieht man nun leicht, woher das komme, daß man so gern jedes freie Raisonnement, jedes verständige Hin- und Herreden über allerlei Dinge ein Philosophiren heißt, obgleich sich auch kein Aederchen von Philosophie hindurchzieht; grade in seiner Freiheit von autoritativen Entscheidungen, in seiner Selbstständigkeit, hat solches Verstandes-Raisonnement und jegliche politische, ästhetische, religiöse Kannengießerei am Kamine, eine äußere Aehnlichkeit mit dem Philosophiren; und daran hat man festgehalten, um bedeutungslose Dinge durch einen bedeutenden Namen zu zieren. Das ist Uebertragung nach einer so schwachen Analogie, daß man gar keinen Begriff mehr abgemessen auffassen und hinstellen könnte, wenn man solcher Analogie folgen wollte.

§. 33.

Wer nun von hier aus zurücksieht auf die sprachlichen Redensarten, der kann es unmöglich verkennen, daß in der allgemeinen Benennung des Philosophischen zwar immer ein Verwandtes, aber doch noch sehr Verschiedenes angedeutet werde; daß diese Benennung verschiedene Bedeutungen habe, und der Begriff des Philosophischen ein weiterer und engerer sei; eine Annahme, welche dem Obigen gemäß schon deshalb sich aufdringen mußte, weil es bei jeglichem Begriffe von Philosophie, wie weit man ihn auch fassen möchte, unmöglich

bleibt, Alles in gleicher Art darunter zu subsumiren, was man dennoch allgemein philosophisch nennt; — und wer dann noch darauf reflektiren will, wie gemäß unserer Auffassung des Verhältnisses, worin jegliches Solche zur Philosophie stehe, sich alles dies recht füglich als ein wahrhaft philosophisches Etwas fassen lasse, — und daß dieser Auffassung der früher von uns aufgestellte Begriff von Philosophie zu Grunde liege: der muß in dieser Kongruenz des Umfanges mit dem Inhalte des Begriffes eine neue Bewähr finden für die Richtigkeit des von uns aufgestellten Begriffes, so lange mindestens, als er mit uns eines genauern und richtigern entbehrt.

Anm. Man könnte in der Darstellung des Umfangs der Philosophie die Erwähnung der Aesthetik vermissen, welche man in neuester Zeit zuweilen, ja häufig, als einen Theil der Philosophie, und zwar selbst der theoretischen (!) Philosophie angesehen hat; so betrachtet sie auch Krug und behandelt sie als deren dritten Theil. Indessen bei allem philosophischen Gewande, das man seit Baumgarten der Aesthetik so häufig gegeben, bleibt sie immer noch in einem wesentlichen Unterschiede von aller eigentlichen Philosophie beharren, und bezieht aus der Empirie ihr eigentliches Lebensmark. Wir wollen nicht grade behaupten, daß die Aesthetik als Lehre vom Schönen und seiner Darstellung (der Kunst) keine allgemein-gültigen Principien der Beurtheilung habe, vielmehr gilt uns deren Annahme als nothwendig; (— ist nämlich die Welt der Erscheinungen und so das Gebiet des Schönen und der Kunst erweislicher Maßen eine objektive Welt, die im Wesentlichen allen Subjekten gleichmäßig gegenüber steht: so gibt es auch damit eine Möglichkeit und selbst eine relative Nothwendigkeit, daß für alle Subjekte die Gegenstände der Anschauung den gleichen ästhetischen Effekt äußern, und die Relativität dieser Nothwendigkeit kann nur liegen in den wechselnden Graden der Ausbildung der Kräfte im Subjekte und in mannigfaltigen Einflüssen auf dessen Empfindung und Urtheil; es gibt also dann auch

Allgemeingültigkeit eines gewissen Geschmacksurtheils —); allein diese Allgemeingültigkeit ist grade wegen der zahlreichen Einwirkungen auf das reine Geschmacksurtheil selbst nur an einer relativen Allgemeingeltendheit zu erkennen und nicht aus Principien a priori zu deduciren; — was nämlich der gebildetere Theil des Menschengeschlechtes durch Jahrtausende hindurch schön gefunden, und woran es selbst seinen Kunstsinn bleibend erhalten und gesteigert hat, so zwar, daß beim Verlassen solcher Musterbilder auch seine Kunst versank, das muß als ein an-sich-Schönes anerkannt werden; der Grund des ästhetischen Interesse für solche Gegenstände kann einzig noch liegen in dem Verhältnisse des menschlichen Anschauungs- und Gefühls-Vermögens zu solchen Objekten und ihren Formen; das an-sich-Schöne und also allgemeingültig als schön Bezeichnete wird in solcher Weise nicht a priori, sondern a posteriori ausgekannt, und die Merkmale des Schönen durch solche Objekte und ihre Formen deklarirt, so daß das betreffende Urtheil orientirt ist an einem empirischen und historischen Faktum. Was aber die Philosophie als wirklich oder wahr, als gut oder gerecht behauptet, das entnimmt sie als Solches aus Principien, die im Menschengeiste selber als nothwendige aufgezeigt und damit schon als allgemeingültige Ideen ausgesprochen sind, wovon dann die Allgemeingeltendheit, die relative wie die etwaige absolute, abhängig erscheint; hier beurtheilt man den Werth des etwa allgemein geltenden Urtheils nach solcher Allgemeingültigkeit; dort erkennt man die Allgemeingültigkeit vermittelst einer relativen Allgemeingeltendheit, ohne welche man sich in die Principien der ästhetischen Beurtheilung nicht einmal hineinbringen kann. Ausführen wollen und können wir diese Andeutungen nicht, eben weil die Aesthetik nicht zur Philosophie gehört.

§. 34.

Philosophie mit und ohne Beinamen.

So wie man gemäß dem Obigen vielfach bestrebt war

und ist, allerlei Scienzen mit dem Titel philosophisch auszustatten: so ist man hinwiederum auch so erkenntlich gewesen, der Philosophie dafür selbst mancherlei Prädikate beizulegen, deren Bedeutung wir hier würdigen müssen, um nach allen Seiten unsern Gegenstand in heller Beleuchtung erscheinen zu lassen.

In der Aufsuchung des Begriffes haben wir gar keinen Anlaß gefunden, der Philosophie selbst eine nähere Bestimmung zu geben durch Eintheilung nach Arten derselben; vielmehr liegt es in ihrer reinen Entstehung durch gesetzmäßige Vernunftthätigkeit, daß sie der Idee nach Eine sei, und keine Mannigfaltigkeit von Arten ihrer selbst enthalten könne. Obgleich wir die Erkenntnißprincipien derselben noch nicht näher bezeichnet haben, so ist doch nach Allem, was bereits vorgekommen, gewiß genug, daß die Philosophie danach nur als Eine denkbar sei, zumal da in streng wissenschaftlicher Weise von ihnen aus die Welt- und Lebensansicht konstruirt werden muß. Sowohl also die Richtung auf das Eine Ziel, als die Beziehung auf die Erkenntnißprincipien im eigenen Menschengeiste, als auch die Art der Konstruktion auf denselben, lassen keine Vielheit der Philosophieen zu: es gibt nur Eine, und kann wesentlich nur Eine geben; und diese Eine Philosophie ohne Beinamen ist die, welche allein ihrem Begriffe ganz adäquat ist, oder vielmehr der Idee von ihr, so daß man jegliches System der Philosophie nur ansehen kann als einen Versuch zur Realisirung der Idee.

Die meisten Benennungen der Philosophie deuten nun aber auch nicht auf eine Mehrheit der möglichen Philosophieen selbst, einige scheinen es indeß doch zu thun.

In den gewöhnlichern Beinamen, welche man der Philosophie zu geben pflegt, liegt nun Rücksicht:

a. auf einzelne Personen, welche in ihrer Konstruktion der Philosophie irgend sich auszeichneten; so spricht man von Philosophie des Aristoteles, Kant, Hegel, Hermes, oder von aristotelischer, kantischer

Philosophie u. s. w.; das heißt: Philosophie, wie sie gemäß den Bestrebungen eines Aristoteles, Kant ꝛc. zu Stande gekommen; oder auf die Form, worin die Idee der Einen Philosophie bei ihnen zur Erscheinung gekommen. — Obgleich es nicht unser Zweck sein kann, die Philosophie irgend eines Menschen nachzukonstruiren, und deshalb uns anzuschließen an einen gefeierten Antesignamen, so ist dennoch sicher zu erwarten, daß die Philosophie unter unsern Händen manche Uebereinstimmung nach Inhalt und Form mit diesem oder jenem Antesignanen zeigen werde; und wir werden es Niemanden verargen, wenn er unsere Philosophie zu einer irgendwie benahmseten zählen will, als nur, wo dies geschieht, um uns das Gegentheil von dem aufzubürden, was wir lehren;

b. auf ganze Schulen, die von solchen Antesignanen geleitet wurden; so spricht man wieder von verschiedenen philosophischen Schulen, als der Kantischen, Schelling'schen, u. s. w. und denkt also an eine Vielheit der Subjekte, die so ungefähr in demselben Gange und Takte die Idee der Einen Philosophie zu realisiren suchten, und zwar unter dem Einflusse eines Antesignanen, und die deshalb meistens in den Ergebnissen, wenigstens in der Methode zu philosophiren, harmonirten.

Nichts scheint so sehr ein Widerspruch mit sich selbst zu sein, als der Begriff einer philosophischen Schule, weil man darin gewöhnlich Beziehung nimmt auf Uebereinstimmung der philosophischen Ansichten, welche grade durch Abhängigkeit der einzelnen Urtheile von Einem fremden Urtheile erwirkt werde, da doch die Philosophie freie, unabhängige Konstruktion sein soll; — und doch ist die Benennung philosophischer Schulen uralt, und diese Schulen waren und sind noch sehr zahlreich. Es liegt aber darin einerseits nur der Wink, wie unvollkommen alle menschlichen Versuche seien, eine Idee zum reinen Ausdrucke zu bringen, und wie viel Grund man habe, im Philosophiren den allenfallsigen Einflüssen sorgsam nachzuspüren. — Geht die Bezeichnung nach einer

Schule nur auf die Verschiedenheit der Methode allein, so ist sie am leichtesten zu dulden. — Es ist natürlich, daß alle Schulen geneigt sind, wo sie von Philosophie sprechen, darunter grade die ihrige allein zu verstehen; indessen ist dies keinesweges nothwendig, sobald man nur die sprachliche Bezeichnung von wissenschaftlicher Feststellung unterscheidet; —

c., auf Orte und Zeiten; so spricht man morgenländischer, abendländischer Philosophie, teutscher, französischer, griechischer Philosophie; von alter, neuer, neuester Philosophie. Die Bedeutung dieser Bezeichnungen ist mit denen unter a., und b., gleichartig;

d., auf die vorherrschende Methode in der Konstruktion; so nennt man eine eklektische, eine systematische, kritische Philosophie; die Philosophie kann sich wieder nur unbekümmert um diese Bezeichnungen regelrecht zu konstruiren suchen, wo sich dann freilich am Ende finden wird, daß diese oder jene Methode irgend im Systeme vorherrsche; unsere Philosophie wird danach in die Klasse der kritischen und reflektirenden Systeme referirt werden, auch Reflexions-Philosophie genannt werden können; —

e., auf das Resultat und den Inhalt; so spricht man von einer idealistischen, realistischen, materialistischen, spiritualistischen, dualistischen, monistischen, pantheistischen, skeptischen Philosophie, welche auch unter den Namen Idealismus, Realismus, Materialismus rc. bekannt sind. Keine von diesen kann an sich unsere Aufgabe sein, weil die Idee der Philosophie hierauf keine Beziehung enthält; jedoch wird sich finden, daß unsere Philosophie irgend eine dieser Benennungen mehr als die übrigen verdiene, und daß sie realistisch, dualistisch, theistisch rc. eher heißen könne, als das Gegentheil davon.

f., Eine seltsame Bezeichnung hat die Philosophie in neuerer Zeit gefunden, wo man sie bisweilen eine christliche, eine religiöse, auch eine katholische sogar, zubenannt

hat, und zwar in einem so eminenten Sinne, daß wir darauf etwas näher eingehen müssen.

§. 35.

Ueber christliche und religiöse Philosophie.

Es darf als sehr bekannt angesehen werden, daß die Philosophie Europas bei dem Abschlusse des vorigen Jahrhundertes auch mit dem positiven Christenthume fast gänzlich abgeschlossen und alle Verbindung damit, bis auf einige feindselige Angriffe, die noch fortdauerten, aufgehoben hatte; eine ungläubig gewordene Zeit hatte einen philosophischen Unglauben und eine ungläubige Philosophie geboren, und die Zeit hinwiederum von einer Philosophie Unterstützung gewonnen, worin auf die Dauer das menschliche Herz so wenig ausharren konnte, als die reflektirende Vernunft der geistig stärker Gebliebenen darin die Lösung ihrer Lebensfragen fand. Mit dem politischen Frieden Europas war zugleich eine große Kalmirung der bisher blutig aufgeregten Gemüther eingetreten, und alle höhern wissenschaftlichen Fragen kamen wieder in neue Aufregung. Die Naturphilosophie schien berufen, die große Aufgabe der Lösung entgegenzuführen; als aber diese so freundlich begrüßte Tochter der neuesten Zeit nur zur Naturvergötterung und zu allen Arten des Pantheismus hinüberführte, so ging bei Vielen alles Zutrauen in die reine menschliche Vernunft verloren, oder ging vielmehr in Verzweiflung an der Möglichkeit einer frei-menschlichen, selbstständigen, rationalen Wissenschaft über; und darin liegt der Hauptgrund, warum man nun vielfach bemüht ward, statt durch eine Restauration in der Philosophie selbst und durch eine bessere Philosophie den Glauben der Vernunft wieder näher zu legen, vielmehr die Philosophie um alle ihre Selbstständigkeit zu bringen, den Glauben zum Centrum und Stützpunkt zu machen, um welchen die Philosophie spielend herumflattern möchte; — spielend, sagten wir, weil doch kaum eine ernsthafte Aufgabe erübrigte, obwohl der

Ausgang der Dinge sich so tragisch gestaltete, daß man dabei den Gedanken an das Spielen wohl verlieren mochte.

So entstand zuerst die Glaubensphilosophie oder doch ihr Anfang bei Jakobi; dann tauchte auf die christliche Philosophie, vorzüglich durch Fr. Schlegel gepflegt; dann erschien die religiöse Philosophie, deren Vorfechter Fr. v. Baader geworden, bis in Frankreich und namentlich im Elsaß sich gar eine katholische Philosophie aufthat, deren Gründer Bautain wurde, und womit er die katholische Kirche im Elsaß so in Verwirrung brachte, daß noch jetzt der gelehrte Bischof von Straßburg, H. A. Le Pappe de Trevern Mühe hat, die Sache in ihr kirchliches Geleise zurückzuführen [47].

Nach unserm Dafürhalten haben diese Bezeichnungen keinen gesunden Sinn, und stehen mit der Philosophie selbst im Widerstreit, sind auch früher unerhört gewesen; die Philosophie ist an sich nicht religiös, auch nicht irreligiös, nicht christlich, nicht unchristlich, nicht katholisch, nicht unkatholisch; sie kann in einzelnen Gestaltungen den Menschen zu diesem oder jenem anleiten; das liegt dann aber nicht in ihr, sondern in ihrem Verhältnisse zu einem ihr äußern Lehrbegriffe, was nur einseitig in ihr basirt sein kann, und deshalb solche Benennung nicht zuläßt. Wir wollen den mehrfachen Sinn vorlegen, den besonders die Bezeichnung christlich religiöse Philosophie haben könnte, und sehen, wie es mit solchen Beinamen steht.

---

[47]) Seebold, l. c. S. 5. sagt in Betreff der Entstehung der religiösen Philosophie also: „Die Philosophen suchten ihrer sublimen Metaphysik Einfluß in der Welt zu verschaffen und erkannten in den religiösen Mystikern passende Mittelglieder. Die Mystiker dagegen fühlten sich ermuthigt, aus ihrem Dunkel hervor zu treten, und ihren Einfluß durch weltliche Mittel zu erweitern. Indem so die erstern nach religiöser, die andern nach wissenschaftlicher Auctorität strebten, begegnete sich ihr Interesse, und es kam eine Verbindung zu Stande zwischen Leuten, die sich vor Kurzem als Widersacher nicht selten angefeindet hatten."

1) Die Benennung christliche Philosophie kommt zuweilen bei den Vätern vor, wenn sie die erhabenen göttlichen Lehren des Christenthums mit der Weisheit der heidnischen Philosophen vergleichen, und die christliche Lehre als eine höhere Weisheit darstellen; da denken die Väter bei jenen Worten also nur die christliche Lehre selbst, und nichts von ihr selbst Verschiedenes. Diese Bezeichnung ist also nur figürlich, und kommt deshalb für die Wissenschaft nicht in Betracht; und auch die s. g. christlichen Philosophen denken ihre Philosophie nicht durch solchen Begriff.

2) Der Name könnte ausdrücken die Philosophie, wie sie sich unter den Christen durchgebildet hat; dann wäre die Benennung zu vergleichen der andern griechische, römische Philosophie, so lange dort nichts Weiteres als das Gesagte angedeutet wäre. Allein so wesenlos soll die Bezeichnung nicht sein [48].

3) Christliche Philosophie könnte sie heißen, in sofern sie unter dem Einflusse des Christenthums gestanden. Indessen müßte dieser Einfluß doch ein leitender und selbst bestimmender, dürfte aber nicht bloß ein veranlassender sein, damit dadurch die Benennung gerechtfertigt würde; ein leitender und bestimmender kann er aber nicht sein, so lange Philosophie Philosophie bleiben, d. h. in Unabhängigkeit von positiver Lehre, u. d. h. frei dastehen soll. Alle Philosophen, unter den Christen mindestens, werden unbedenklich einräumen, daß durch den Eintritt des positiven Christenthums in die Welt und durch seine Verbreitung auch der Philosophie eine höhere Vollkommenheit und — ich möchte fast sagen — größere Sicherheit bereitet ward; — die Wahrheit war leibhaft erschienen, und wenn sie auch an sich übermenschlich und über-

---

[48]) Reden wir so einmal von christlicher Philosophie, so muß das Prädikat christlich überhaupt auf die Wissenschaft anwendbar sein; und da fragt es sich dann doch, was es zum Exempel heißen könnte, von einer christlichen Mathematik, Geographie zu sprechen. Vergl. Seebold l. c. S. 15.

natürlich strahlte, so konnte es doch nicht fehlen, daß dadurch auch eine Erleuchtung in die Philosophie kam, daß nun die Begriffe und Ideen eine bestimmtere Form gewannen, und die Aufmerksamkeit vielfach hingeleitet ward vor und in der philosophischen Reflexion auf die richtige Lösung der philosophischen Fragen, obgleich sie nie dazu dienen konnte, dem Philosophen seine philosophischen Fragen als solche zu beantworten; dadurch hätte dieser seine Philosophie aufgegeben. So gewiß es ist, daß der Knabe leichter einen geometrischen Satz über das Verhältniß der Figuren beweiset, wenn man ihm dies wirkliche Verhältniß zuvor nennt, als er rein selbstständig das Verhältniß auffindet: so gewiß ist es auch, daß die bloße und so autoritative Hinstellung wahrer Lehren ihre philosophische Auffindung erleichtert hat; auch abgesehen von der Reinigung der Gesinnung, welche das Christenthum ins Leben brachte, und welche wiederum die Reinheit der Denkungsart im Philosophen befördern mußte. Treffend sagt in Beziehung hierauf Kant:

„Ob die Vernunft, um zum Theismus zu gelangen, nur durch etwas, was allein die Geschichte lehrt, oder nur durch eine unerforschliche, übernatürliche, innere Einwirkung habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloß eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen der Idee betrifft. Denn man kann eben so wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben; obgleich, da sie einmal sind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Vernunft überzeugen kann [49]."

Richtig ist auch von Ritter bemerkt (Geschichte der ältern Philosophie, Bd. I. S. 42): „Der minder oder

[49]) So Kant an Jakobi: sieh' des Letztern sämmtliche Werke Bd. 3. S. 522—3

mehr mittelbare oder unmittelbare Einfluß des Christenthums auf die neuere Philosophie ist nicht leicht zu verkennen, und man würde sie daher auch nicht mit Unrecht die christliche Philosophie nennen können. Es ist jedoch zu erwähnen, daß in die Entwicklung dieser Philosophie auch ein durch das Christenthum nur wenig berührtes Element mit eingegriffen, indem die arabische Philosophie auf die Ausbildung der Philosophie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat." Von diesem äußern Einflusse kann jene Benennung nicht entnommen werden, zumal da diese Benennung gar nichts mehr bedeuten würde unter Christen selbst, unter denen dieser ohnehin sich überall von selbst versteht.

4) Christliche Philosophie könnte heißen die Philosophie, welche im Christenthume, in den christlichen Lehren niedergelegt sei. — Nun weiß aber Jeder, daß nach allem christlichen Dafürhalten das Christenthum göttlichen Ursprungs sei und göttliche Lehren mittheile und enthalte, welche der Vater dem Sohne geoffenbart hat zur Mittheilung an die Menschheit; daß dann also diese christlichen Lehren göttlichen, nicht menschlichen Ursprungs, positiven, nicht rationalen und endlich großentheils übernatürlichen Inhaltes, also auch durch natürliche Kräfte und durch menschliche Vernunft nicht gewonnen seien, ja auch jetzt, nachdem sie mitgetheilt sind, nicht begriffen, wenn gleich wohl verstanden werden können; — eben so weiß Jeder, daß nach allem und ganz allgemeinem Dafürhalten die Philosophie ein Erzeugniß der menschlichen Kräfte und insbesondere der menschlichen Vernunft sei, und daß sie deshalb bereits in der scholastischen Periode scientia und sapientia secularis hieß, wie man dagegen die Lehren des Christenthums als scientia coelestis bezeichnete; in einer Zeit also, welcher man jetzt vielfach so, als verstände sich die Sache von selbst, die Ansicht zuschiebt, als habe sie eine vollkommne Identität der Philosophie und des Christenthums ausgesprochen [50].

---

[50]) Vergl. Klee's Dogmatik, Th. 1. S. 58.; und dagegen Signatur d. modernen Dogmatik, von Jansen, S. 59.

Daraus folgt, daß keine Philosophie im Christenthume niedergelegt sei, und daß keine Philosophie als solche diese Lehren zum Inhalte haben könne. —

Wie im Christenthume, so haben auch Manche im Judenthume eine Philosophie oder ein Philosophem erblicken wollen. Wir stimmen aber unbedenklich Ritter (Geschichte der ältern Philosophie, Bd. I. S. 48—9) bei, der so sagt: „Von einigen asiatischen Völkern, deren Literatur uns besser bekannt ist, wagen wir zu versichern, daß sie in den ältern Zeiten keine Philosophie gehabt haben, ohne eben großen Widerspruch befürchten zu müssen. Zu diesen gehören die Hebräer. Wer sich den Geist des alten Testaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit unserer Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm umfaßten Schriften, so verschiedener Art sie auch sind, ein philosophischer Zusammenhang sich findet, ist wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Gesinnung findet sich in ihnen, aber nicht Einheit der Wissenschaft, auch nicht einmal das Streben danach; denn die Verfasser leben in ihrer unmittelbaren Ueberzeugung, und wollen diese als einen ihrem Volke gemeinsamen Grund des Heils anerkannt wissen. Dabei ist es nicht möglich, daß man auf das allgemeine Wesen der Vernunft, aus welchem die Wissenschaft stammt, zurückgehe."

§. 36.

5) Christliche Philosophie denkt man sich häufig als eine Philosophie auf christlichem Standpunkte.

Allein zunächst leidet diese Erklärung noch an vielfacher Unbestimmtheit. Man kann denken

a., an den christlichen Standpunkt für das philosophirende Subjekt, so daß also wieder nur herauskäme die Philosophie eines Christen; dann aber ist damit für die Philosophie selbst wieder nichts gesagt, und man verstößt dazu gegen alle Gesetze des logischen Ausdrucks, die Philosophie eines Christen deshalb christlich, die eines Heiden heidnisch

zu nennen, bloß weil jener auf christlichem Standpunkte lebt, dieser auf heidnischem, und beide nun philosophiren; so wie es sicherlich unangemessen wäre, von heidnischer und christlicher Mathematik zu sprechen, weil sie in Heiden und Christen existirt; — es müßte dann

b., die Bezeichnung des Standpunktes auf das Objekt gehen, und der christliche Standpunkt wäre Ausgangs- und Ruhepunkt für die Philosophie. Dann aber ist zu bemerken, daß eine Philosophie auf christlichem Standpunkte, wie jegliche Philosophie auf positivem Standpunkte schon im Begriffe sich aufhebt, weil es im Begriffe aller Philosophie von Uranfang lag, was noch jetzt darin liegt, daß sie ein reines Edukt des menschlichen Geistes, und nur auf Vernunftprincipien, d. h. rational und nicht positiv basirt sei, jenes aber mit diesem Begriffe streitet. — Aber es gibt doch eine Philosophie des positiven Rechtes! Freilich wohl, und so kann es auch eine Philosophie des Christenthums und über das Christenthum geben; dies ist aber keine christliche Philosophie, so wenig als Philosophie des Rechts eine juridische Philosophie heißen kann und heißt. — Und dennoch muß der Name christliche Philosophie in dieser Beziehung auf den Inhalt der christlichen Lehren seinen Grund haben. Wir müssen also näher zusehen, ob wir hier nicht die Sache finden. Eine Philosophie in Beziehung auf das Christenthum kann sein

aa., eine Philosophie, welche die Wahrheit des Christenthums zu erweisen bestrebt ist;

bb., eine Philosophie, welche über das Christenthum philosophirt;

cc., eine Philosophie, die selbst konstruirend wird, um den Glauben zum Wissen zu erheben, und allenfalls die Lücken in der christlichen Lehre spekulativ auszufüllen.

ad aa. Auch darauf paßt der Name nicht; und auch davon abgesehen, so ist es allgemein bekannt, daß alle sich so nennenden christlichen und religiösen Philosophen ganz

und gar jegliche solche Bestrebung, das Christenthum als wahr zu erweisen, verabscheuen, zumal, wenn dabei von Principien und Kriterien der Wahrheit Rede kommen sollte, welche philosophisch feststehen; — Beweis genug, daß dies nicht gemeint sein kann.

ad bb. Ein Philosophiren über das Christenthum, (und in diesem Sinne eine Philosophie des Christenthums) ist vollkommen möglich, als ein Philosophiren, nicht mehr über die Wahrheit des Christenthums, sondern über den Werth dieser Wahrheit für den Menschen, das Leben und die Weltgeschichte. Hierin nimmt dann die Philosophie das Christenthum nach seinen wichtigsten Seiten zu ihrem Objekte; sie selbst aber in ihren Principien und in ihren Urtheilen bleibt rein menschlich und rational; sie wird dadurch so wenig christlich, als sie heidnisch wird, wenn sie das Heidenthum zu ihrem Objekte nimmt. Also auch in diesem Sinne ist die Bezeichnung unrichtig, und sie wird auch nicht so genommen.

ad cc. Auf christlichem Standpunkte ist das Produktionsgeschäft der menschlichen Vernunft fast ganz zu Ende; sie zeugt hier nicht mehr neue Realitäten und bezeugt sie auch nicht, sondern recipirt die positiv gebotenen Realitäten und überzeugt dabei etwa von der Gültigkeit, ja Nothwendigkeit solcher Annahme; und was da vernünftiger Weise noch erübrigt, das sollte man eine Theosophie, nicht aber eine Philosophie nennen; mindestens muß dies zum Unterschiede von reiner Metaphysik sowohl, als von aller positiven Lehre, Spekulation auf positivem Standpunkte heißen, etwa christliche Spekulation.

Das leuchtet doch von selbst ein, daß die Philosophie, auch unter Zugrundlegung der gegebenen christlichen Lehren, so wenig neue christliche Lehren produciren könne, als sie überhaupt irgend den Inhalt der christlichen Lehre aus sich produziren und als sie überhaupt ein Historisches schaffen kann. Wohl kann man in der Weise der Gnostiker und

Schwärmer und auf dem Standpunkte des positiven Christenthums noch allerlei konstruiren, ganze Welten von Aeonen und Untergöttern und wunderlichen Geistern und ihren Geschäften und Thaten; das kann man freilich vermittelst der (verständigen, und noch besser: der unverständigen) Phantasie, die aber bekanntlich wohl geeignet ist zum Deliriren, nicht aber zum Philosophiren. Man kann aber auch auf solchem Standpunkte die einmal deklarirte Realität der verständig-vernünftigen Vorstellung näher zu bringen suchen, und dies erstrebt die Theosophie und christliche Spekulation. Fortkonstruiren auf solchem Standpunkte, und neue Realitäten in neuen Konstruktionen aufschließen, das geht deshalb nicht an, weil der Inhalt der christlichen Lehren übernatürlich mitgetheilt, auch selbst großentheils übernatürlich, also auch suprarational, für unsere selbstständige Erkenntnißkraft überschwenglich und unbegreiflich ist. Daher können auch solche Lehren uns nur in Begriffen und Vorstellungen mitgetheilt werden, die nur in analoger Bedeutung, in symbolischer, von uns zu nehmen sind, widrigenfalls wir sofort das Supranaturale, Uebernatürliche naturalisiren würden. Aber diese symbolischen Begriffe drücken doch immer noch Einiges adäquat aus, wäre es auch nur in einem Verhältniß-Gedanken; und deshalb hat die Spekulation zur nähern Aufklärung hier allerdings einigen Spielraum, und immer um so mehr, je reichhaltiger die positive Lehre an realen Aufschlüssen ist über das Verhältniß des Uebernatürlichen zu unserer Welt.

Allerdings ist ja Uebernatürlichkeit keine Widernatürlichkeit, und suprarationale Lehren sind nicht antirational, vielmehr grenzen Suprarationales und Rationales näher aneinander und vertragen sich miteinander, während jene sich einander negiren und aufheben; und wer rational vollkommen durchgebildet ist, ist der Grenze des Suprarationalen unmittelbar nahe; einen scheuen Blick der Vermuthung darf da der Mensch wagen, um die geoffenbarten Lehren sich in nähere

Vorstellung zu bringen, die er doch einmal in analogen Begriffen besitzt durch das Hereinscheinen des Uebernatürlichen in den Kreis des Natürlichen, durch die Offenbarung selbst; — so ist auch die Sonne ein supratellurisches Wesen, und bescheint doch unsere Erde; so wie aber das irdische Auge nur in weiter Ferne und dann noch erst durch schattige Mittelkörper sie schwach erreichen kann, dann aber geblendet wird, wenn es sich direkt zu ihrem vollen Glanze wendet: so auch kann hienieden die Vernunft das Uebernatürliche nicht ganz umfangen, und am wenigsten in selbstständiger Konstruktion auf dem rationalen Sandboden, und sie ist schon Unvernunft, wenn sie es umfangen (begriffen) zu haben wähnt.

Um des angegebenen Grundes willen kann der Mensch nun aber das christliche Dogma der weitern Verständigung näher zu bringen suchen, als seine nächste Verständlichkeit reicht; aber dreierlei kommt dabei immer in Betracht: 1. daß alle diese menschliche Zuthat keinen christlichen Glauben für sich hat, und damit keine höhere Autorität; eben deshalb gewährt dies nie unwandelbare Sicherheit; 2. daß dies Geschäft niemals zum vollen Begreifen des Uebernatürlichen hinführt, sondern nur zur nähern Vorstellung seines Verhältnisses zur Welt und deren Beschaffenheit; 3. daß dafür der Name Theo-Sophie der eigenthümliche ist, und eben deshalb auch beibehalten werden sollte, zumal da der Name Philosophie dagegen stets eine rein rationale Wissenschaft bezeichnet hat. —

Uebrigens halten wir dieses Bestreben der Theosophie oder christlichen Spekulation für so gefährlich an sich, als dennoch nützlich für unsere Zeit; — für nützlich, weil fast die ganze philosophische Parthie dieser Richtung in unsern Tagen zugethan ist, und ohne Zweifel mit mancherlei großen Verirrungen, denen man nur durch frische Anstrengungen ein Ziel setzen kann; für gefährlich, weil man über dem Gebrauche der analogen Begriffe gar leicht in Versuchung kommt, sie für eigenthümliche zu nehmen, und dann aus diesen und

auf diesen die Konstruktionen zu vollziehen, womit aller wahre Sinn der Lehren zu Grunde geht.

So z. B. lehrt das Christenthum einen Sohn Gottes kennen, gezeugt vom Vater; diese Zeugung ist nur nach der schwächsten Analogie mit aller uns bekannten Zeugung vorstellig. Wer nun dennoch, mit Baader etwa, sich bemüht, diese Zeugung selbst in eine anschauliche Vorstellung von eigenthümlichem Werthe zu bringen, der entstellt sofort die christliche Trinitäts-Lehre, hebt das Mysterium auf, statt den Schleier zu lüften, und setzt sein menschliches Figment an die Stelle. — Daher rührt dann auch das leichtfertige Gebaren, womit z. B. der genannte Baader jene Zeugung sofort für eine Geburt nimmt (vielleicht, weil das Credo den Sohn ex patre natum nennt), und nun zu dieser Geburt alsbald auch eine Mutter requirirt, die er denn auch glücklich gefunden; den Himmel nennt er die Gottmutter[51])!!

§. 37.

6) Endlich hat man die christliche Philosophie noch gefaßt als eine Philosophie, welche dem Christenthume nicht widerspricht. So scheint sie wieder Baader zu nehmen. Er sagt auf Veranlassung einer Schrift des H. Bautain: „Der H. Bautain spricht mit Recht nicht nur von der Nothwendigkeit, gegen die antireligiöse Philosophie eine religiöse, sondern gegen die anti-kirchliche eine kirchliche, der Kirche nicht widersprechende aufzustellen.“ D. h. doch im Munde eines christlichen und religiösen Philosophen so viel als: christliche Philosophie ist eine solche,

---

51) Vergl. darüber Dr. Pabst in den Janusköpfen. — Ueber den ganzen fraglichen Gegenstand können wir hier nicht ausführlicher handeln, und bemerken nur noch kurz, daß wir damit gegen die Richtung eines Günther und eines Pabst nichts einwenden wollen, diese vielmehr anerkennen, daß wir aber ganz und gar das Phantasiren eines Baader auf diesem Gebiete verwerfen müssen.

die dem Christenthume nicht widerspricht. Allein das bloße nicht-Widersprechen ist doch unmöglich schon ein zureichender Grund der Benennung des Einen nach dem Andern; und eben so spricht die Entstehung der Widerspruchlosigkeit dann gegen alle derartige Benennungen.

Entweder philosophirt man fort ohne positiven Einfluß des Christenthums, und findet auf philosophischem Gebiete Lehren, welche dem Christenthume nicht widerstreiten; es ist dann a., die Philosophie ohne Bestimmung durch das Christenthum da, und deshalb die Benennung von jener nach diesem fast so unlogisch, als wenn man die reine Mathematik christlich nennen wollte; und b., ist es auch für alle eigentliche Philosophie ohne innere Wichtigkeit, und nur für die Beurtheilung des Christen, also äußerlich wichtig, ob die Philosophie dem Christenthume widerstreite oder nicht, so daß darin wieder kein Grund ihrer Bezeichnung nach dem Christenthnme gelegen ist. Wohl mag die Philosophie falsch sein, wo sie dem Christenthume widerstreitet; das läßt sich aber nicht an den Lehren des Christenthums, sondern nur durch philosophische Gegengründe darthun; jenes geht deswegen nicht an, weil man von der Wahrheit des Christenthums, sobald man sie wissenschaftlich (hier gegen Philosophie) in Anspruch nimmt, zuvor eine wissenschaftliche Ueberzeugung besitzen muß, die man nur vermittelst der Philosophie, wenn auch aus historischen Thatsachen gewinnt. — Oder man richtet sich im Philosophiren nach den christlichen Lehren und modificirt danach das Philosophem, um beide in Harmonie zu bringen; dies aber wäre ein zweckloses Philosophiren, wobei man überdies die Philosophie nicht rektificirte, sondern annihilirte, um so mehr, je öfter solche Korrektion einträte.

Oder endlich: die Aussöhnung der Philosophie mit dem Christenthume würde so herbeigeführt, daß man den Sinn der christlichen Lehren modificirte und deutete gemäß den philosophischen Resultaten; — daß aber dann statt einer christlichen Philosophie nicht bloß ein antiphilosophisches Christenthum

zuvor angenommen, sondern auch eine antichristliche Philosophie christlich genannt würde, falls obige Benennung nun in Anwendung kommen sollte, liegt am Tage.

Also: Die Benennung christliche Philosophie, so vieldeutig sie an sich auch ist, ist entweder unlogisch, oder mindestens bedeutungslos bei allem Aufsehen, das sie gemacht hat. Daß es aber mit der Bezeichnung einer katholisch-christlichen Philosophie, und auch einer bloß religiösen Philosophie wesentlich nicht anders stehe, ergibt sich nunmehr von selbst; und in Betreff der katholischen Philosophie bemerken wir deshalb nur noch, daß dieselbe nicht allein von dem gelehrten Bischofe des Landes, wo sie sich aufgethan, sondern auch vom Oberhaupte der katholischen Kirche verworfen worden ist [52].

So wenig wir uns mit dem Inhalte des Begriffes religiöser und christlicher Philosophie so auf's Klare setzen können, daß er uns Realität böte, so wenig können wir zu dessen Umfange zählen, was man häufig dahin referirt. Wie nämlich Manche bei der Bezeichnung christlicher Zeit so gern an das Mittelalter denken, so denken sie auch bei der Bezeichnung christlicher Philosophie gern an die Philosophie dieser Zeit — an die Scholastik. Allein auch nicht einmal die Scholastik darf man religiöse Philosophie (etwa in Baader's Sinne) heißen; — denn obgleich sie meistens nur bei Religiosen lebte, so war sie doch nicht selber eine Tochter der Religion, und hatte auch nicht einmal ihren Standpunkt in der Religion, sondern hatte in ihr nur das Objekt, den Inbegriff des an sich Wahren, dem sie selbstständig und als Tochter der Vernunft ihre Dienste widmete, und wofür sie sogar recht häufig ein rationales Princip zu finden bereit war. Sie lebte noch immer von ihrem an-

---

[52]) Vergl. die Schrift: „Die Lehren des sogenannten Hermesianismus, gutgeheißen und die entgegenstehenden Ansichten als falsch verworfen von dem Bischofe von Straßburg rc. von J. W. J. Braun.“ Bonn.

gebornen logischen Enthusiasmus, obwohl unter dem Obdache, was die Kirche ihr damals so gern anbot, was ihr jetzt aber freilich die Kirchlichen nicht alle mehr gönnen mögen, die sie wie eine Hagar ausstoßen [53]. — Ja selbst die indische Philosophie ist nicht religiöse Philosophie zu heißen, und ist noch weniger mit der Religion der Indier identisch, sondern hat zu dieser ein Verhältniß, das dem der Scholastik zur christlichen Lehre nicht unähnlich ist [54].

II. Ueber die Erkenntnißprincipien in der Philosophie.

§. 38.

Weil es im Begriffe von Philosophie selbst liegt, daß sie rein aus dem menschlichen Geiste hervorgehen soll, so folgt schon daraus, daß sie nicht eigentliche Erkenntniß-Quellen besitze, aus welchen sie ihre Lehren entnehmen könnte, daß sie dieselben vielmehr allesammt konstruiren müsse, und daß dabei also die Frage nach den Erkenntnißquellen sich von selbst verwandle in die Frage nach den Anfangs- und Anhaltpunkten für die Konstruktion und in derselben, einschließlich also nach den Grundsätzen, wonach man sich zu richten habe; und dieses fassen wir füglich in die Frage nach den Erkenntnißprincipien zusammen.

Diese Erkenntnißprincipien sollen im menschlichen Geiste selbst liegen; und die Frage wird dann diese:

---

[53] Vergl. Seebold, l. c. S. 51 u. ff.

[54] Man sehe hierüber das Ausführlichere bei Ritter, Gesch. d. ältern Philos. Bd. 1. S. 105 und folgg., wo recht gut gezeigt ist, daß die indische Philosophie wieder nur ihr Objekt zunächst in der überkommenen Religion, ihre Veranlassung aber ganz anderswo gehabt habe.

Welche sind die im Menschengeiste gelegenen Principien einer wissenschaftlichen (d. h. gründlichen und zuverläßigen) Erkenntniß über Dasein, Wesen und Grund der Welt und über das Verhalten in ihr?

§. 39.

Wir können nicht direkt eine Antwort auf unsere Frage suchen, sondern müssen einen Umweg nehmen, und zwar deshalb, weil wir es nicht schlechthin als ausgemacht ansehen dürfen, daß es solche Principien gebe, die formal und material dem Zwecke genügen, und daß sie sich in der erforderlichen Weise finden und bestimmen lassen.

Nicht allein nämlich im hohen Alterthume in allen seinen skeptischen Philosophemen, sondern auch in der neuesten Zeit, sowohl in der kritischen Schule als in vielen idealistischen Systemen, als auch in mancherlei noch wesentlich andern Bestrebungen, ist die Ansicht verbreitet, es sei der menschlichen Vernunft gar nicht möglich, aus sich zu einer gewiß wahren und objektiv sichern Welt- und Lebensansicht zu gelangen, und jegliches Streben danach führe entweder sogleich in die größte Ungewißheit und in Skepticismus, oder zur Aufhebung aller realen Objekte der Erkenntniß; — alles, was man etwa 2000 Jahre hindurch namentlich als Metaphysik und als eine rationale Weltansicht zu konstruiren gesucht, und so eifrig gepflegt und so hoch gepriesen habe, das sei ein bloßes Luftgebäude ohne Realität, und zwar grade deshalb, weil es für die Konstruktion desselben durch bloße eigene und individuelle Menschenvernunft dieser selbst an den dafür geeigneten Erkenntnißprincipien gänzlich fehle. Diese Ansicht ist das fast gemeinsame Resultat aller neuern Philosophie, bis auf die Philosophie weniger Neuern, welche eine andere Ansicht geltend zu machen sehr geneigt erscheinen.

Wäre jene Ansicht als ein bloßes Machtwort hingeworfen, dann dürfte man unbekümmert um dieselbe, den Aufbau

der Wissenschaft auf vorgelegten Principien sofort versuchen [55]); allein sie ist von den achtbarsten Autoritäten mit vielen Gründen unterstützt worden, so daß thatsächlich die alte Metaphysik darüber fast spurlos verschwunden ist und man nur noch schüchtern ihren Namen nennen hört.

Sollen die menschlichen Erkenntnißkräfte für sich nicht zulänglich erachtet werden zur Lösung des philosophischen Problems, so kann dies mit Grund nur geschehen durch eine Uebersicht ihrer möglichen Leistungen an ihnen selbst, und also in einer Selbstorientirung des menschlichen Geistes über sich selbst, in einer Reflexion auf den gesammten Erkenntnißproceß — welche man vielfach in einer sogenannten Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens angestellt hat; auf einer darin vorgenommenen Ausmessung und Beurtheilung der Erkenntnißkräfte beruhete auch sowohl die alte als neue Skepsis, und nicht minder aller Idealismus. Und soll dagegen eine Lösung durch die Erkenntnißkräfte möglich gefunden und als solche erwiesen werden, so ist auch dies nur zu erreichen in einer solchen erneuerten Selbstorientirung des Denkgeistes; und in dieser müßte jeglicher angebliche und uns erkennbare Gegengrund aufgehoben sein. Erst dann ist Philosophie nunmehr für möglich zu erachten, wenn kein Grund vorgegeben und festgehalten werden kann, um sie als unmöglich darzustellen; von da hat die wirkliche Konstruktion kein Hinderniß, während bis dahin der allgemeine Verdacht motivirt ist, daß wir eine Schein-Metaphysik und Schein-Philosophie konstruiren. Jeglicher Grund aber dagegen, wie er auch näher beschaffen sein mag, ist immer wieder gelegen in einer Ansicht über die Beschränkungen und die Unzulänglichkeit

---

[55]) So machte es ein professor philosophiae, welcher, als ihm beim Beginne des Vortrags über Metaphysik ein Zuhörer die Bemerkung machte, „es sei jüngst bewiesen, daß es keine Metaphysik gebe," kurzweg entgegnete, auf das Handbuch deutend, das er unter dem Arme trug: „non, non! hic est metaphysica!"

der menschlichen Erkenntnißkräfte; — so daß unsere Fundamental-Philosophie das Fundament nur gewinnen kann in einer Untersuchung über das menschliche Erkenntnißvermögen, oder wenn man will in irgend einer Kritik desselben, oder — um diesen so anstößig gewordenen Namen zu vermeiden — in einer Selbstorientirung, einer Orientirung des (Wahrheit suchenden) Geistes über und in sich selbst. Grade weil aus solcher Tiefe die Gegengründe gegen den legitimen Ursprung der ältern Metaphysik entnommen waren, sie aber selbst in diese Tiefe sich nicht genug eingelassen, konnte sie sich auch nicht in Geltung erhalten; man hatte Spekulation und Dialektik genug, aber ohne vorhergehende Reflexion der philosophirenden Kraft auf sich selber, grade wie man auch in der allerneuesten Zeit wieder spekulativ und dialektisch trunken ist, ohne vorhergehende Würdigung der philosophirenden Kraft selber, so daß die Reflexion abgeschnitten wird; weshalb auch von Neuem zu fürchten steht, respektive zu hoffen, daß auch diese neueste philosophische Richtung in ähnlicher Weise wieder ihren Untergang findet, wie ihn die alte Leibnitzisch-Wolfische und noch ältere Metaphysik gefunden hat.

Bestimmen wir jetzt die nächste Aufgabe sofort näher. Worauf kommt es nun zunächst an in solcher Selbstorientirung der Erkenntnißkraft?

Es kommt darauf an, daß wir nachweisen, es sei allerdings durch frei-menschliche Erkenntnißthätigkeit der Zustand der vollen Gewißheit über irgend etwas zu erreichen, und sodann namentlich in Sachen der theoretischen wie der praktischen Philosophie eine endliche Entscheidung möglich; diese Nachweise führt dann von selbst zu den Principien solcher Entscheidung zurück. Statt aber diese Nachweise zu unserm Zwecke zu machen, thun wir besser, die Frage zu stellen, ob eine zuverläßige und feststehende Entschiedenheit über die Welt- und Lebensfrage durch die selbsteigene Erkenntnißkraft für erreichbar zu erachten sei?

Wir beschränken uns dabei auf die Aufsuchung sicherer Principien für die Entscheidung der metaphysischen Fragen,

weil unsere ganze Fundamentalphilosophie zunächst nur eine begründende Stellung gegen die Metaphysik einnimmt und nur einnehmen kann, indem alle praktische Philosophie von selbst schon irgend eine Metaphysik voraussetzt, so daß die Metaphysik für jene eine zweite Fundamental-Philosophie abgeben muß. Alle nähern Präliminarien zur Lösung der praktisch-philosophischen Fragen können alsdann recht füglich der Einleitung in die praktische Philosophie überlassen bleiben. (Vergl. oben S. 73.)

§. 40.

Gibt es Principien für die Entscheidung der metaphysischen Fragen, und welche sind sie?

Wenn nach dem vorigen §. unser Zielpunkt der sein mußte, zu einer vollen Gewißheit oder auch unwandelbaren Entschiedenheit zu gelangen über die metaphysischen Fragepunkte, die festgestellt wäre durch die eigene Erkenntnißkraft, und dafür die Principien zu suchen: so steht einschließlich — oder vielmehr als identisch damit — dies in Frage: ob es Principien einer *wahren* Erkenntniß des Seins, des Wesens und Grundes der Welt, und einer Gewißheit von dieser Wahrheit in uns Menschen gebe?

Wo wir in irgend einer Weltansicht Entschiedenheit haben, da halten wir diese Ansicht für die *wahre*, und jene unwandelbare Entschiedenheit wäre dann selbst das unwandelbare Halten der Wahrheit dieser *Gewißheit* von ihr; so daß unsere Haupt-Präliminarfrage nun einerlei wird mit dieser:

Gibt es feste Principien der wahren Erkenntniß in metaphysischen Dingen und einer Gewißheit von derselben? und wo sind sie gelegen?

Da sieht man nun leicht, wie es kommen konnte, daß die Grundfrage für die Philosophie so häufig bald als die Frage nach *Wahrheit*, bald als die Frage nach *Gewißheit* sich gestalten konnte, und wie diese Dinge so sehr korrelat sind;

in letzterer Form ist sie bei den Franzosen in der neuesten Zeit fast stehend geworden; so z. B. bei de la Mennais, Gerbet, Bautain. Als Wahrheitsfrage hat sich diese philosophische Grundfrage am häufigsten herausgestellt, obgleich, wie sich bald ergeben wird, die Gewißheitsfrage dazu sich viel besser geeignet hätte. Gehen wir jedoch vor der Hand auf erstere so weit ein, bis sie uns selbst an diese andere verweiset; wenn uns auch zuletzt an der Gewißheit von Wahrheit einzig gelegen sein sollte, so ist doch nicht wohl abzusehen, wie wir jene suchen könnten, ohne diese in nächste Aussicht zu stellen.

§. 41.

Was ist Wahrheit der Erkenntniß?

Diese Frage ist anerkannter Maßen so alt, daß man sie schon oft schlechthin die alte Frage genannt hat [56]), und doch kehrt sie stets von Neuem wieder und bleibt neu. Von uralten Zeiten her hat sie im Besondern die Philosophen beschäftigt, und zwar mit jedem Zeitalter mehr und mehr, so daß sie häufig nicht allein als die Hauptfrage, sondern auch als die einzige Frage für Philosophie bezeichnet ist [57]). Auch kann diese Frage nicht antiquirt werden, trotz ihres hohen Alters, so lange die Philosophie nebst den auf ihr basirten Wissenschaften noch nicht als abgeschlossen, vielmehr nur noch als in ihrer Selbstkonstruktion und Selbstvollendung begriffen zu erachten ist; — denn Streben nach Wahrheit und Philosophiren sind wesentlich sich gleichartig.

---

[56]) Reinhold, „Die alte Frage, was ist Wahrheit?" 1820; Kant, Kr. d. r. V. S. 60. Krug, Fundamental-Philos. §. 87.

[57]) „Was ist Wahrheit? Dies ist das große Problem, welches die Denker aufzulösen strebten; sie ist das Problem aller Philosophie," Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie; Bd. 1. Hft. 3. S. 122—3; vergl. Inhaltsanzeige Heft 12.

Indessen reicht die Wahrheitsfrage doch nur in das hohe Alterthum hinein in Beziehung auf Urtheile und Erkenntnisse, die wahr sein möchten, nicht aber in Beziehung auf die Bedeutung des Wortes Wahrheit; sie ging damit bei den Alten direkt auf den Umfang des Begriffes Wahrheit, während bei den Neuern der Begriff seinem Inhalte nach, das Wort seiner Bedeutung nach, zuvor in Frage kommt. In der griechischen und griechisch-römischen Philosophie bis zur Entstehung der schwärmenden Gnostik hat man durchgängig denselben und eigentlichsten Begriff von Wahrheit mit dem Worte ἀλήθεια und veritas verbunden, so zwar, daß er eben deshalb, weil man darüber einverstanden war, selten zum deutlichen Bewußtsein gebracht ward und dadurch zu seiner vollen Exposition. Bei den Alten wurde Wahrheit stets gedacht in dem Begriffe der Uebereinstimmung unseres (subjektiven) Vorstellens mit dem (objektiv) Vorgestellten oder dem Objekte; daß dies so sei, findet man am unwidersprechlichsten bewiesen durch die sophistischen sowohl als skeptischen Philosopheme, welche von Gorgias an durch alle Epochen der alten Philosophie sich geltend machten bis auf die späteste Akademie, und welche immer nur Argumente enthielten gegen die Erreichbarkeit der Wahrheit in solchem Sinne; sie bestritten nämlich bald alles Sein der Vorstellung gegenüber, bald die Vorstellbarkeit des Seienden in unserer Vorstellung, bald das volle und adäquate Umfassen des Seienden durch dieselbe; kurz, man bestritt das Dasein und die Erkennbarkeit der Harmonie unserer Vorstellungen von seienden Dingen mit diesen Dingen selbst. Wäre nun die Wahrheit nicht in solchem Sinne in den (dogmatischen) Systemen bleibend gedacht worden, so hätten die Sophisten und Skeptiker kein Objekt gehabt, um welches sie mit den Gegnern gestritten hätten. Diese Bedeutung der veritas und ἀλήθεια oder der Wahrheit ist also jedenfalls als die in der Philosophie ursprüngliche zu erachten.

Wir sagten, daß bei den Alten die eigentliche Exposition des Begriffes von Wahrheit selten sei, grade zum Belege, daß

man über die Fassung des Begriffes nicht stritt, sondern einig war; sie fehlt indessen nicht ganz, sondern kommt bei gegebenem Anlasse auch vor und zwar in der angegebenen Art. So erklärten die Epikuräer jene Vorstellungen für wahr, welche von den Objekten erregt und ihnen gemäß gebildet würden[58]; — der angegebene Begriff von Wahrheit liegt hierin deutlich ausgesprochen, und aus Sorgfalt ihn genau auszudrücken, ist er fast zu enge; denn man nimmt in den Begriff mit auf, daß die Vorstellung (Ansicht) auch vom Objekte ausgehe oder erregt werde, was nicht nothwendig zur Wahrheit der Vorstellungen (Ansichten) gehört, und nur Anwendung findet bei Sinnesvorstellungen, nicht bei den Vernunftideen; jedoch bezieht sich auch die Erklärung nur auf die *φαντασίαι* — die sinnlichen Bilder und Vorstellungen —; es genügt zur Wahrheit jenes Gemäßsein, jene Uebereinstimmung oder Harmonie.

Eine ängstliche Sorgfalt, den Begriff von Wahrheit genau auszudrücken finden wir bei Thomas von Aquino vor, der sich also darüber ausdrückt[59]: „Veritas intellectus (die Wahrheit im Erkennen) est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est;“ und: „Illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei adaequatum, ut ita in re sit, sicut intellectus dicit.“ — Aehnlichen Sinnes, aber kürzer gefaßt ist die bei den Aeltern häufig gefundene Erklärung: „Idea vera debet cum suo ideato convenire.“

Auch in unserm gewöhnlichen Sprachgebrauche ist der Begriff der Wahrheit im Erkennen gar nicht schwankend, und wenn das Wort Wahrheit oder wahr noch wohl andere

---

58) *Ἀληθὴς φαίνεται φαντασία, φασὶν οἱ Επικούρειοι, ὅταν ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντός γε καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον γίνηται.* **Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 205; vergl. VIII. 9.**

59) **Adv. Gent. lib. 2. c. 49. n. 2.**

Bedeutungen hat, so sind diese davon abgeleitet und gehen zudem nicht mehr auf das Erkennen [60]). Selbst unter den Philosophen, welche doch alle um Wahrheiten streiten, war und ist auch in neuerer Zeit kein Streit über die eigentliche und allgemein sprachliche Bedeutung des Wortes, und so lange sie daher zum Eingange in die Sache eine Nominalerklärung suchen, kommt die angegebene überall zum Vorschein; weil sich ihnen dann aber die so gedachte Wahrheit alsbald darstellte als unerkennbar und unerweislich, oder selbst als unerreichbar, oder endlich als unzulänglich für den philosophischen Zweck, so kamen sie vielfach und durchgängig zu Abänderungen des Begriffes und suchten ihn in diesen Abänderungen zu realisiren, so daß ihre Real-Erklärungen und gar ihre aufgestellten Kriterien der Wahrheit die eigentlich gefragte Wahrheit gar nicht mehr berührten. So sagt z. B. Kant [61]): „Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben meinte, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung, daß sie Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sei.“ — Reinhold, K. L. sagt: „Alle bisherige Philosophie setzte mehr oder weniger ausdrücklich einen solchen Begriff von der Vorstellung voraus, nach welchem sie sich das Vorgestellte, in wie ferne dasselbe mit der Vorstellung übereinstimmen sollte, als Ding an sich denken zu müssen glaubte.

---

[60]) Zunächst bezeichnet Wahres einen Gegensatz gegen Falsches z. B. in den Redensarten: es ist wahr, es ist nicht wahr, was er sagte; und wie das Falsche und der Irrthum oft entstehen durch Schein, und sodann das bloß Anscheinende synonym wird mit dem Falschen, so wird nun das Wort Wahrheit ebenfalls Gegensatz zum Schein, wahr Gegensatz zum bloß Scheinenden, und Wahrheit und Wahr bedeuten dann Realität, Wirkliches, Reales, dann Aechtes und dergl.

[61]) Krit. d. r. V. S. 60; vergl. Mellins Marginalien I. 92.

Reale und reine Wahrheit galt allgemein für die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dinge, wie es an sich unabhängig von der Vorstellung beschaffen wäre [62]." Und dessen Gegner Schulze [63]): „Zum Wesen der Wahrheit unserer Erkenntniß gehört ein Verhältniß der Vorstellungen zu Dingen außer denselben. Es ist Entstellung des Wesens der Wahrheit, wenn einige Freunde der kritischen Philosophie meinen, daß bei der Wahrheit gar nichts ankomme auf ein Verhältniß der Erkenntniß zu Gegenständen außer den Vorstellungen."

Ancillon [64]): „Man muß am Ende auf die Erklärung der Wahrheit zurückkommen, die längst gangbar war, und seit einiger Zeit verrufen wurde. Die Wahrheit ist Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Existenzen."

Schelling [65]): „Die Wahrheit wird allgemein in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt." Am treffendsten sagt ein anderer scharfsinniger Denker: „Ich nehme Wahrheit für Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten. Es ist mir nicht unbekannt, daß einige neuere Philosophen diesen sonst gewöhnlichen Begriff von Wahrheit nach scharfen Züchtigungen vom Gebiete der Philosophie ganz vertrieben haben; nichts desto weniger glaube ich für dessen Statthaftigkeit, und ich wage sogar zu sagen, für dessen alleinige Zulässigkeit in der Philosophie, nichts vorbringen zu dürfen, selbst die ihm allein eigene Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche nicht, außer dieses Einzige: daß Wahrheit in diesem Sinne genommen jeden Menschen interessirt, daß hingegen alles Interesse für Wahrheit von der

---

[62]) Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse 2c. Bd. 2. S. 179.

[63]) Aenesidemus S, 226 u. folgg.

[64]) Glauben und Wissen in der Philosophie, S. 35.

[65]) System des transcendentalen Idealismus, §. 1. Vergl. das philosophische Journal von Fichte und Niethhammer Bd. 5. S. 242; Gabler, System der theoretischen Philosophie, S. 31.

Erde verbannt ist, sobald man an die Stelle dieses Begriffes einen andern, von ihm wesentlich verschiedenen setzt[66]).

So ist es wirklich; alle Frage im Leben, ob diese oder jene Aussage, Lehre, Ansicht, Anschuldigung u. s. w., Wahrheit habe, hat nur den Sinn, ob sich die Sache so verhalte, wie sie darin vorgestellt ist; und solchen Sinn aus der Frage weggenommen, kann keinem Menschen ferner daran gelegen sein, eine Antwort auf die Frage zu erhalten. Wir würden der sprachlichen Redensarten und Autoritäten, noch viele anführen können und wirklich anführen, aus denen allen die Bestätigung der Richtigkeit dieses Wahrheitsbegriffes hervorgehen würde, falls es je ernstlich bezweifelt worden wäre, daß der allgemeine Sprachgebrauch das Wort Wahrheit wesentlich nur in solchem Sinne kenne; einzig aus einer übereilten Verzweiflung an der Möglichkeit, solche Wahrheit der Erkenntniß zu erreichen und dann ihrer gewiß zu werden, ist das Fallen-lassen dieses Begriffes hervorgegangen; und sollte dies wohl ein Grund der Rechtfertigung sein können?

§. 42.

Folgerungen aus dieser Erklärung.

In welchem Begriffe wir die Wahrheit zu denken und demgemäß wahre Erkenntniß in der Philosophie zu erstreben haben, danach kann nun nicht mehr Frage sein; Wahrheit ist Harmonie des (subjektiven) Erkennens und des (objektiven) Seins.

Darin liegt nun:

1) Daß Wahrheit in einem Verhältnisse, und zwar eines Subjektiven zu einem Objektiven bestehe, und daß daher die Wahrheit selbst weder ein Objektives noch ein

---

[66]) Auch die französischen Philosophen denken die verité nur in solchem Sinne; so sagt Jouffroy im Globe, t. 1. n. 92: „L'idée seule est susceptible de verité et de fausseté; elle est vraie, quand elle est conforme à la réalité, fausse, quand elle en diffère.“

Subjektives, sondern ein Relatives sei, und eben deshalb nicht subjektiv und nicht objektiv zubenannt werden dürfe. Man mißbraucht daher die Worte subjektiv und objektiv, und nimmt sie in einem Sinne, den sie nicht haben und nicht zulassen, wenn man von objektiver Wahrheit im Gegensatze zu subjektiver spricht: höchstens kann man von einer subjektiv- und objektiv-gültigen Ueberzeugung von Wahrheit sprechen, und auch dann denkt man noch ziemlich konfus.

2) Es gibt nur ein Verhältniß des Subjektiven zum Objektiven, worin die Wahrheit liegt, nämlich das der Harmonie oder der Uebereinstimmung; daher hat das Wort Wahrheit im eigentlichen Sinne keine Mehrzahl; so wenig man von mehreren Verhältnissen der Gleichheit und Verschiedenheit in der Mathematik sprechen kann, so wenig gibt es mehrere Wahrheiten; und wenn unsere Sprache es erlaubt, von mehreren Wahrheiten zu sprechen, dann geschieht dies durch Uebertragung; wir denken dann an Lehren, Urtheile rc., die Wahrheit haben, und nennen jene jedesmal eine Wahrheit und Wahrheiten. Die lateinische Sprache hat bei guten Schriftstellern das Wort veritas nicht in der Mehrheit, auch das griechische ἀλήθεια hat keine Mehrzahl.

3) Die Wahrheit hat keine Grade; es geht ihr, wie der Gerechtigkeit; man kann ihr näher und entfernter sein; hat man sie aber erreicht, ist die Erkenntniß wahr, dann kann sie nicht noch wahrer werden. Stufen in der Erkenntniß der Wahrheit gibt es manche; Stufen der Wahrheit nicht.

4) Alle Wahrheit ist ewige Wahrheit, und alle wahre Ansicht bleibt ewig wahr, so lange dabei an dieselbe Sache und dieselbe Ansicht gedacht wird; nur die Ueberzeugung von Wahrheit kann Veränderung und Wechsel erfahren. Ewige Wahrheiten sind dann von selbst und werden vorzugsweise genannt alle einmal wahren Erkenntnisse über unveränderliche Gegenstände, z. B. die Vernunfterkenntnisse und die christlichen Lehren über Gott; alle reine Vernunfterkenntniß ist entweder ewig wahr oder ewig falsch, weil sie nur das innerste Wesen der Vernunft

zur Quelle hat, das so lange dasselbe ist, als sie überhaupt ist. — Die Behauptung: das hier ist ein Baum, wenn sie wahr ist, hört freilich auf, wahr zu bleiben, wenn sie selbst aufhört, oder wenn ich mich umwende, einen Tisch vor mir habe und dann noch behaupte, hier sei ein Baum; es ist aber nicht gut zu begreifen, wie mit derartiger Dialektik Hegel glauben konnte, die empirische Wahrheit zu vernichten [67]).

5) Die Bezeichnung der Wahrheit und wahr geht sprachlich richtig allein auf die Erkenntniß gegenüber dem Objekte, nicht auf das Objekt gegenüber der Erkenntniß; so auch die Bezeichnung falsch und Falschheit, unwahr, Unwahrheit; das Objekt heißt dagegen wirklich, real, nicht wirklich, nicht real; und wenn dennoch zuweilen das Wort wahr auf die Sache angewandt wird, so ist solche Redeweise abgeleitet und uneigenthümlich; — weniger hart ist die Benennung der Erkenntniß als realer, weil das Wort ein fremdes ist, und als Fremdling sich Manches eher muß gefallen lassen [68]); — und so geht die Bezeichnung des Wahren und Falschen von der Erkenntniß nun auch über auf ihre Erscheinung in Sprache und Schrift, auf Reden, Lehren, Aussprüche ꝛc.

6) Wie die Erkenntniß das Beiwort wahr führt, so führt umgekehrt auch die Wahrheit näher bezeichnende Namen von den verschiedenen Gebieten des menschlichen Erkennens; und so gibt es z. B. historische und rationale, mathematische und logische Wahrheit; ferner menschliche (menschlich deklarirte), göttliche, christliche Wahrheit; wichtigere, große Wahrheit u. s. w.

7) Wahrheit und die ihr entgegengesetzte Falschheit sind erst denkbar und können erst da sein, wo der Erkenntniß gegenüber ein Dasein gedacht und behauptet wird, d. h. wo

---

67) Phänomenologie des Geistes, S. 27 und an andern Stellen.

68) „La réalité n'est ni vraie ni fausse." Jouffroy l. c.

der Erkenntnißproceß bis zum Urtheile fortgeschritten ist, und eher ist auch eigentliche Erkenntniß nicht da. Mag auch schon die Anschauung sich ein Objekt gegenüber haben, welches angeschaut wird, so hat doch in ihr selbst die Beziehung ihrer auf das Objekt und ein Setzen des Objektes (ihr gemäß) noch nicht Statt; erst wenn das Sein oder Nicht-Sein, So-Sein oder Anders-Sein der Anschauung gegenüber, asserirt oder negirt wird, kann von Wahrheit und Falschheit Rede sein[69]. „Ἅπασα δοκεῖ κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι· τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς, οὔτε ψεῦδός ἐστι, οἷον ἄνθρωπος, λευκόν." **Arist. Categ. I.** — Aehnlich ist die Stelle **de interpr., c. 1**: *περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστί το ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές.*

§. 43.

Wie die Wahrheit und die Gewißheit von ihr nicht erreicht werden können.

Weil die Wahrheit in einem Verhältnisse zweier Glieder zu einander besteht, eines subjektiven und eines objektiven, so kann sie selbst und die Gewißheit von ihr auf allen Wegen nicht erreicht werden, auf denen dies Verhältniß nicht selbst berührt wird; und dann ist

1. die Wahrheit und die Gewißheit von ihr nicht dadurch zu erreichen, daß man zwischen den überall abweichenden Urtheilen und Ansichten gleichsam die Mitte hält, nach der Regel: „Bei widersprechenden Ansichten liegt die Wahrheit stets in der Mitte;" — entweder ist dies gradezu undenkbar, oder es hängt die Richtigkeit des Verfahrens danach jedesmal ab von der Beschaffenheit des zu beurtheilenden einzelnen Falles, so daß jene Regel nicht eine leitende Regel, sondern erst

---

69) Vergleich Krug, Fundamental-Philosophie, §. 87. —

eine zu bildende Norm ausdrückt zur kurzen Beurtheilung derselben Fälle, woraus sie entstanden ist. Wahrheit liegt einzig da, wo die Harmonie der Ansicht über Etwas mit diesem Etwas selber liegt; dann kann es sich wohl ereignen, daß zwei konträr-entgegengesetzte extreme Behauptungen als Extravaganzen in derselben Sache gleich weit von der Wahrheit entfernt bleiben, und die wahre Ansicht in der Mitte liege, so z. B. wenn Cajus sagt: „Die Menschheit ist absolut gut," Titus aber: „Die Menschheit ist absolut böse;" — eben so oft ist dies aber nicht der Fall, und bei allen kontradiktorisch-entgegengesetzten Behauptungen ist dies sogar undenkbar; so z. B. wenn Cajus sagt: „Die Menschheit ist absolut gut," Titus dagegen: „Die Menschheit ist nicht absolut gut;" dann hat nothwendig der Eine und nur er wahr, der Andere falsch gesprochen; alle Modifikation der entgegengesetzten Behauptungen kann hier keine Mitte schaffen, dies ist undenkbar; und es ist nur ein vergebliches sich-Auflehnen gegen alle Denkgesetze des menschlichen Geistes, wenn die Hegel'sche Schule zwischen solchen Gegensätzen eine Vermittlung suchen und so die Wahrheit dialektisch gewinnen will.

Es berührt das Suchen solcher „goldnen" Mitte bei konträren Entgegensetzungen nur das Verhältniß zu den entgegengesetzten Gliedern und dieser unter einander; nicht aber das Verhältniß zur Sache.

Daher läßt die Wahrheit in den menschlichen Ansichten sich auch nicht gewinnen durch eine Art von politischer Ausgleichung, worin jeder von seiner abweichenden Meinung etwas fallen läßt; es kommt dadurch nur Harmonie der Ansichten unter einander zu Stande, ohne daß irgend die Harmonie der Ansicht mit der Sache selbst berührt würde. Wahrheit ist keine Sache der Konvention; vielmehr hat man das Interesse für die Wahrheit schon aufgegeben, wenn man sie auf solchem Wege auch nur sucht. — Sie ist aber eben

so wenig Sache der Gewalt, sondern nur Strebepunkt oder Eigenthum des frei sich bewegenden Geistes [70]).

2) Die Wahrheit ist nicht zu suchen durch Appellation an einem Wahrheitssinn, wenigstens nicht im Gebiete der Wissenschaft. Das Wort Wahrheitssinn kann bedeuten reges Interesse für Wahrheit und gegen Unwahrheit; es ist dann als Gefühlsvermögen genommen, und ist wie in aller Wissenschaft, so auch in der Philosophie eine Voraussetzung im Subjekte, eine Bedingung des Bemühens und Gelingens. Wer diesen Sinn für Wahrheit nicht hat, procul hinc absit! aber wo er auch recht lebendig ist, da findet er selbst nicht Wahrheit, sondern er sucht sie entweder, oder er freuet sich in ihrem Besitze. Nimmt man ihn aber als Vermögen, das Wahre vom Falschen leicht und in einem glücklichen Takte zu unterscheiden ohne diskursives Erkennen, so kann doch keine wissenschaftliche Berufung auf ihn Statt finden, grade weil er selbst nicht wissenschaftlich verfährt. Er geht nur mehr unbewußt die Wege, welche die Wissenschaft aufdecken und anbahnen soll, und ist in nichts der Art nach vom gemeinen Wahrheitsvermögen und gesunden Menschenverstande verschieden. — Vollends unstatthaft aber muß es erscheinen, wenn man, wie im Leben wohl

[70]) Mit Recht sagt Krug in seinem philosophischen Wörterbuche: „Wahrheitszwang ist das Unsinnigste, was man versuchen kann.“ — Dadurch daß die Politik des Staates einen Inbegriff von Lehren als Wahrheit aufstellt und in Schutz nimmt und mit Staatsgewalt verbreiten will, die ihrer Natur nach ein freies menschliches Interesse für sich haben, kann er nur der Sache der Wahrheit und der Gewißheit von ihr schaden, und zudem sich selbst; denn entweder hat er wirklich Wahrheit in Schutz genommen, so wird er um so mehr alle rechte Liebe zu ihr, alle freie Ueberzeugung von ihr vernichten, je mehr er allerseitiger Erörterung feindselig entgegenstehen muß; oder er hat den Irrthum in Schutz genommen; und sollte dies auch nur ihm selbst frommen können? Staats-Philosophie und Staats-Religion können der Ueberzeugung von Wahrheit nur hinderlich sein, können der Sache und dem Staate nur schaden, und beide verhaßt machen.

auf diesen, so in der Wissenschaft auf ein besonderes und „eigenthümliches Organ" philosophisch die Wahrheit zu sehen, sich beruft, um dann denjenigen die Fähigkeit zu philosophiren abzusprechen, die solches in sich nicht wahrnehmen; das heißt auf sehr unphilosophische Weise allem Philosophiren ein Ende machen, und die Philosophie auf ein indemonstrables Gemengsel individueller Meinungen und Ansichten reduciren.

§. 44.

3) Aus demselben Grunde kann die Wahrheit unter den Irrthümern nicht ausgekannt und Gewißheit von ihr nicht erreicht werden, wenn man sie in der *Uebereinstimmung der Menschen in ihren Urtheilen* suchen will [71]. — Man läßt hiebei den Begriff der Wahrheit in seiner eigentlichen Geltung bestehen, übersieht aber, daß man auf solchem Wege ihrem Wesen nicht einmal näher zu kommen strebe. Das ist gewiß genug, daß mindestens in Sachen der Philosophie die Beziehung auf die allgemeine Uebereinstimmung zur Erreichung der Wahrheit gänzlich unstatthaft sei, sowohl weil es im Begriffe des philosophischen Wissens liegt, daß es in selbsteigener Ueberzeugung, in Unabhängigkeit des Urtheils von allem Historischen entstehen müsse, als auch, weil es im Urtheile über philosophische Gegenstände an allgemeiner Uebereinstimmung fehlt, und grade da am meisten fehlt, wo sie am ersten zu suchen wäre, nämlich bei den Philosophen selbst. Die allgemeine Uebereinstimmung im Urtheile zur Wegweiserinn zur Wahrheit zu machen, heißt also: alles Philosophiren doppelt unmöglich machen.

Die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen in ihren Urtheilen, wenn diese in Allen gleich unabhängig aufkommen, bezeugt indessen immer einen hohen Grad der Nothwendigkeit der Entstehung solcher Urtheile im Menschengeiste,

---

[71]) Schon Aristoteles neigte dahin über, als er den Satz aussprach: Ὃ γὰρ πᾶσιν δοκεῖ, τοῦτο εἶναι φαμεν.

und es bleibt einerseits deshalb eine willkommne Empfehlung des Philosophems, wenn es der Sache nach mit dem Urtheile des Lebens sich in Harmonie befindet, wie es auf der andern Seite eine Abnormität im Kopfe des Philosophen verräth, falls die Welt seines Philosophems sich als die umgekehrte Welt des gesunden Menschenverstandes darstellt.

Aber, wie gesagt, allgemeine Uebereinstimmung gibt es in der Philosophie nicht — außer vielleicht in Einem Punkte, sobald man selbige im absoluten Sinne nimmt; nimmt man sie in einem relativen Sinne, dann verliert sie auch in demselben Grade an Werth, worin sie relativ genommen wird; man kann auf Zeiten, Orte, Bildungsart, Schulen 2c. dabei hinblicken; aber das ist doch gewiß genug, daß etwas deshalb nicht wahrhaft wahr sein könne, weil es zu einer gewissen Zeit so gehalten wurde, zu einer andern nicht; die Wahrheit ist keine Modefigur der Zeitalter; und zudem ist das recht wohl begreiflich, wie auch ein grundloser Wahn ganze Nationen und Zeitalter beherrschen könne; man denke nur an die Zeit der Hexenprozesse. Ohne Einschränkung also ist das Kriterium der Wahrheit mindestens nicht applikabel; mit Einschränkungen ist es wenigstens positiv-unsicher.

Auch diejenige Rücksicht, wodurch Beneke die allgemeine Uebereinstimmung beschränkt, um sie zum Kriterium der Wahrheit zu machen, führt zu Nichts, als zu neuen Schwierigkeiten. Er meint, „die Norm (zur Beurtheilung der Wahrheit und Falschheit) geben die allen Menschen gemeinsamen Urvermögen und Entwicklungsgesetze in Verbindung mit den für alle menschlichen Seelen gemeinsamen Entwicklungsverhältnissen; was in der einen oder andern Beziehung abweicht, ist unwahr." Oder: „Die Wahrheit besteht in einer, durch die allen Menschen gemeinsamen Bildungsprozesse bedingten Form der Erkenntniß." All dies kann nur zur Uebereinstimmung im Urtheile wirken, und allenfalls solches Urtheil nothwendig machen, kann aber, da es die Sache und das Verhältniß der Erkenntniß zur Sache nicht berührt, auch keine Wahrheit

der Erkenntniß garantiren. Auch ist der Gedanke eines gemeinsamen Bildungsprocesses eine Fiktion, oder dieser ist doch in jedem Menschen so vielfach individuell anders gestaltet, daß das Gemeinsame darin nur eine schwach skitzirte Form und ein großer Rahmen bleibt.

Einschließlich sieht man hier, was philosophisch zu halten sei von dem Systeme des sens commun, des consentement universel, oder der raison génerale, wie dasselbe jüngst durch de la Mennais gepredigt wurde [72]). De la Mennais negirt zunächst alle Sicherheit des eigenen Urtheils, spricht den Sinnen, dem Gefühle, und folgerichtig auch dem Verstande und seinem Raisonnement, allen Anspruch auf Zutrauen ab, und macht die Gesellschaft der Menschen in ihrer Uebereinstimmung im Denken (und hinterher die Autorität in ihr) zur einzigen Quelle der Sicherheit, so zwar, daß selbst unsere eigene Existenz uns nicht verbürgt sein soll durch das eigene Urtheil, sondern es nur werden soll durch den Einfluß des fremden Urtheils auf uns. Außer den obigen Ausstellungen treffen solchen Grundsatz noch viele andere. Denn, sobald einmal ausgesprochen ist, daß das eigene Urtheil in Nichts Zutrauen verdiene, ist es gänzlich unmöglich geworden, durch das Urtheil Anderer zur Wahrheit und Gewißheit zu gelangen, ja auch nur zu streben. Ich kann mich an keine Autorität wenden, so lange ich nicht weiß, daß es eine solche gebe; und dies Wissen kann mir doch nicht erst in seiner Sicherheit vermittelt werden durch die Autorität; weisen meine Augen und Ohren mich nicht mehr mit Sicherheit auf Andere hin, dann bin ich ohne Mittel, zu ihnen zu gelangen; — ja, man hebt bei solchen Grundsätzen nicht allein die Möglichkeit auf, von ihnen Gebrauch zu machen, sondern auch selbst den Grund des Zutrauens in die Autorität.

Das zuletzt genannte System hat nun konsequent hinüber-

[72]) Essai sur l'Indifférence en matiére de la religion. Par de la Mennais. — Vergl. Nouveau systéme de la certitude par l'abbé Gerbet; und dagegen: J. P. Rozaven, Examen d'un ouvrage intitulé: Nouveau systeme etc.

geführt zur Vernichtung aller Vernunftautorität in der sichern Entscheidung über Wahrheit und Falschheit. Bautain in Straßburg nämlich hat endlich nicht bloß der individuellen, sondern aller menschlichen Vernunft den Stab gebrochen; statt mit der Vorwelt zu glauben, sie sei dem Menschen von Gott gegeben um die Wahrheit zu erkennen, lehrt er: „Der Vernunft gehöre der Irrthum an." Dagegen kann man dann freilich aus Vernunftgründen nicht weiter streiten; weil aber Bautain solches nur lehrte, um damit einer katholischen Philosophie die Thüre aufzumachen, so wollen wir nur wiederholen, daß die Autorität in der katholischen Kirche sein System sehr unkatholisch gefunden habe [73]).

Gegen diese und derartige Bestrebungen überhaupt richten wir nochmals die treffenden Worte Ancillon's: „Wenn man der Vernunft den Stab bricht, und ihr alles Vermögen, zu den Existenzen und der Realität zu gelangen abspricht, sollte man doch nie vergessen, daß die Vernunft allein ein solches Verdammungsurtheil fällen könne. Es wäre aber doch mindestens sonderbar, wenn sie nur vermögend wäre, ihr eigenes Unvermögen zu beweisen und zu verbürgen, daß sie nur dann Glauben verdienen sollte, wenn sie behauptete, daß nichts Glauben verdiente und wenn sie nur Kraft zum Selbstmorde hätte [74])."

§. 45.

4) Wahrheit ist auch nicht zu erreichen auf dem Wege, welcher beim ersten Anblicke der nächste und sicherste zu sein scheint, und auch die Wahrheit im wahren Sinne verfolgen würde, nämlich auf dem Wege der Vergleichung des Objektes mit der Vorstellung im Subjekte. Wir

---

[73]) Ueber Bautain, sur l'enseignement de la philosophie au XIX. siécle, vergl. Braun: Die Lehren des s. g. Hermesianismus über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung.

[74]) Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie. S. XII. Vorr.

kennen das Objekt nur durch unsere Vorstellungen, in diesen und diesen gemäß, und so wie es in diesen mehr verschwindet, wird es für uns und unser Denken in gleichem Grade mehr gleich Null; es ist daher alle Vergleichung der beiden Glieder nothwendig abgeschnitten.

Ob zwei Dinge sich gleich und ähnlich seien, darüber kann ich erkennend urtheilen, so auch, ob das Portrait die Person treu darstelle, die es darstellen soll, weil beide nebeneinander gestellt werden können; um aber die Treue meiner Vorstellungen durch Vergleichung zu erkennen, habe ich nur das eine Stück der Vergleichung und kann das andere nicht erreichen, als vermittelst des einen; ich müßte dann die Dinge für die Vergleichung erkennen, ohne sie irgend zu erkennen; ist das nicht mehr, als reale Unmöglichkeit?

Wohl kann ich anderweitig erhaltene Vorstellungen von Dingen an den Sinnes- und Empfindungsvorstellungen von ihnen prüfen; aber ich bewege mich dann immer nur zwischen Vorstellungen, und gelange nicht an die Sache selbst.

Die Unmöglichkeit, die Wahrheit als Harmonie des Erkennens und Seins zu gewinnen, ist hier jedoch nicht im absoluten Sinne ausgesprochen, sondern nur in dem relativen, oder unter der Bedingung: daß sie im Wege der Vergleichung gewonnen werden sollte.

Indessen wäre, falls auch jene doppelt unmögliche Vergleichung möglich sein sollte, doch damit noch lange nicht alles gewonnen. Denn ich hätte dann die beiden Stücke zur Vergleichung vor mir, fände sie ähnlich oder kongruent, fände also Wahrheit; aber dieses Finden wäre doch nur ein Subjektives, möchte es nun in einer Anschauung oder in einem Denken bestehen; daß dieser subjektive Akt zuverlässig sei, hätte ich noch gar nicht ermittelt. Also, um der Wahrheit gewiß zu werden — was doch allen Subjekten die Hauptsache ist, — dazu wäre jene Vergleichung noch unzulänglich, wenn sie auch möglich wäre.

Das hat man nun auch oft genug, und ich möchte sagen

zu klar eingesehen, so zwar, daß man von dem grellen unangenehmen Lichte dieser Einsicht geblendet nun plötzlich nicht bloß andere Wege eingeschlagen, sondern sogar das Ziel gänzlich verrücket hat. Solche Einsicht mit solcher Wirkung kann man wahrnehmen, frühe genug schon bei Huetius, der (quaestt. alnett. p. 14.) also sagt: „Veritas non attingitur conferendis speciebus internis et rebus externis;" — in neuester Zeit bei Kant[75]), Jakobi[76]), K. L. Reinhold[77]), Schulze[78]), E. Reinhold[79]), Krug[80]), Kiesewetter[81]), Fries[82]), Neubig[83]) u. s. w.

---

[75]) Kr. d. r. V. S. 60, wo insinuirt wird, daß man bei jener Stellung der Frage nach Wahrheit als Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten nicht wisse: „was man vernünftiger Weise fragen sollte;" vergl. Kants Logik S. 69, wo die Auflösung der Aufgabe für jeden Menschen unmöglich heißt; vergl. auch Mellins Wörterbuch Art. Wahr und dessen Marginalien 1, 92.

[76]) Sämmtliche Werke Bd. 1. S. 275.

[77]) Theorie des Vorstellungsvermögens S. 243: „Es muß also, wenn wir berechtigt sein sollen, unsere Vorstellungen für Bilder zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich sein. Allein dies ist schlechterdings unmöglich, ꝛc.;" vergl. Beiträge u. s. w. Bd. 2. S. 191: „Er ist berechtigt zu fragen: ob und wie er die Objekte, die er doch selbst nur durch die Vorstellungen und in denselben zu kennen behauptet, mit diesen Vorstellungen verglichen habe? und wie er ohne eine solche Vergleichung angestellt zu haben, jene Uebereinstimmung behaupten könnte?"

[78]) Aenesidemus, S. 245: „Wir können auch durchaus keine Vergleichung der Vorstellung des Baumes, die in uns da ist, mit dem Baume selbst und an sich genommen anstellen. . . Ueber unsere Vorstellungen können wir nie hinausgehen und alle unsere Erkenntniß von dem, was zur objektiven Welt gehört, besteht bloß aus Vorstellungen, die wir besitzen. Dies ist so evident und deutlich, daß man nur einigermaßen darüber braucht nachgedacht zu haben, um es wahr (!?) zu finden."

[79]) Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik, Bd. 1. S. 439 u. folgg.

[80]) Fundamental-Philosophie, §. 87. Anm. — Encyklo-

Nachdem Letzterer wiederholt und nachdrücklich erklärt hat, daß es immer zweifelhaft bleibe, ob die Dinge an sich unsern Vorstellungen von ihnen entsprechen oder nicht, fügt er noch bei: „Wer aber, wie die Philosophen aus der neuesten Schule noch thun, die Wahrheit in die Uebereinstimmung der Kenntniß mit ihrem Gegenstande setzt, der verschließt sich so-

---

pädisch-philosophisches Wörterbuch Art. Wahr: „Wahrheit wäre sonach nichts anders als die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihren Gegenständen. Auch das ließe sich hören. Denn allerdings würde man keinen Grund haben an der Wahrheit seiner Vorstellungen zu zweifeln, wenn man sich dessen vergewissert hätte, daß sie den dadurch vorgestellten Dingen vollkommen entsprächen, oder ganz treue Abbilder derselben wären. Aber das leidige Wenn muß uns hier stutzig machen. Denn es fehlt uns an einem Mittel, uns jener Einstimmung zu versichern;" u. s. w.

81) Logik, Bd. 2. S. 340.

82) Neue Kritik der Vernunft, Bd. 1. S, 346—7: „Wir können nicht aus unserer Erkenntniß des Gegenstandes gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen:" vergl. S. 350—3, 364, 404. Bd. 2, S. 38, 191—2, 213. Die gefragte Wahrheit nennt Fries transcendental, und hält sie für gänzlich unerreichbar.

83) Grundlage der Philosophie, S. 85 und folgg.; vergl. S. 78. Vorr. XIV heißt es: „Da es sowohl von Seiten des Gegenstandes als auch von der Kenntniß her unmöglich ist, Aufschluß über das Ding an sich zu erhalten, indem jede unmittelbare Vergleichung zwischen ihm und seiner Kenntniß abgeht und jedes andere Mittel vergeblich ist: so ziehen wir uns zurück und lassen die Frage über das Ding an sich ganz dahin gestellt sein. Wer offenherzig genug ist, wird es unverholen gestehen, daß die Frage zweifelhaft bleibt, ob wir Dinge an sich erkennen." — Allein, wie reimt sich damit zusammen, was S. 6 zu lesen ist: „Wenn wir ungewiß sind, in welchem Verhältnisse unsere Vorstellungen zu ihren Gegenständen stehen, ob sie dieselben nämlich so darstellen, wie sie an und für sich sind, oder bloß so, wie sie zu sein scheinen, . . wie wäre es doch möglich, in solchen Lagen und Zuständen den Weg unsers Heils ruhig, heiter und muthig zu verfolgen?" —

gleich selbst die Thür zur Wahrheit. Hat denn ein solcher schon darüber nachgedacht, ob und auf welchem Wege er zu dieser Wahrheit gelangen könne? Wir wenigstens kennen keinen andern Weg, als den der Vergleichung zwischen dem Gegenstande mit der Kenntniß, und diese ist gänzlich unmöglich [84]).“

§. 46.

Wie man nun den Wahrheitsbegriff verändert hat.

Diese Einsicht in die Unmöglichkeit der Vergleichung der Vorstellung mit dem Vorgestellten hat nun die genannten Philosophen und außer ihnen noch eine zahllose Menge sofort bestimmt, auf die Wahrheit in dem Sinne solcher Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern gänzlich zu verzichten, und sie in einem andern Sinne zum Zielpunkte ihrer Bestrebungen zu machen. Das war aber übereilt, unzulässig und unzulänglich.

Es war übereilt; denn vielleicht gibt es außer dem Wege der Vergleichung noch einen andern Weg, um der Uebereinstimmung beider Glieder gewiß zu werden; und sollten wir auf jedem solchen Wege auch innerhalb der Sphäre der Subjektivität bleiben, so wäre doch zu versuchen, ob wir nicht dennoch auf solchem der Gewißheit, reale Wahrheit zu besitzen, näher kommen könnten; und deshalb sagte mit Recht ein ausgezeichneter Denker der neuesten Zeit also: „Selbst die vielleicht unwiderlegliche Einwendung: daß es für Men-

---

[84]) So unmöglich als es ist, Wahrheit zu erreichen auf dem Wege der Vergleichung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, so unwahr ist es, daß man die Zweifel an der Wahrheit zerstreuen könne durch Vergleichung der bezweifelten Erkenntniß mit andern, wie Forberg im philosophischen Journal, Bd. 6. S. 276 lehrte; Wahrheit und Zerstreuung der Zweifel an ihr werden in empirischen und historischen, wie in philosophischen Dingen auf ganz anderm Wege gesucht und auch gefunden — durch Begründung.

schen, welche die Gegenstände ihres Erkennens nicht unmittelbar ergreifen können, unmöglich sei, ihre Erkenntniß bis zur Erreichung dieser Wahrheit, welche im Grunde einerlei ist mit der objektiven Wirklichkeit unserer Vorstellungen, fortzuführen — kann um des Gesagten willen kein Grund sein, sie (die Wahrheit in diesem Sinne) aufzugeben; sondern sie muß vielmehr ein Grund sein, dahin zu sehen, ob und in wie fern wir uns in anderer Weise ihrer versichern können.“ Um hier eine Möglichkeit einer andern Weise sogleich anzudeuten, so denke man sich etwa die Erkenntniß und ihr Objekt in dem Verhältnisse eines Portraits und der dargestellten Person zu einander; nicht allein die Vergleichung beider vergewissert mich hier von der Treue des Portraits; sondern falls ich im bloßen Besitze des Portraits wäre und ohne alle Kenntniß der dargestellten Person an sich, so könnte ich auch noch in dem Falle solcher Treue gewiß sein, wenn ich nur gewiß wäre, daß es in der Natur oder auch in der Entstehung des Portraits durch Malershand gelegen wäre, daß es nur zu Stande kommen könnte in voller Abhängigkeit aller Züge der Malerhand von der Beschaffenheit der Person; — und hat nicht in der That z. B. unsere sinnliche Anschauung so gewiß ein solches Verhältniß zu ihrem Gegenstande, daß man eben deswegen die Vorstellung in derselben eine Vorstellung und Bild heißt?

Es war auch unzuläßig. Denn die Sprache hat nun einmal dem Worte Wahrheit jene bestimmte Bedeutung beigelegt und kennt es in Sachen der Erkenntniß in keiner wesentlich andern; und zudem hat die Wahrheit nur in solchem Sinne Werth. Sobald man nun solchen sprachlichen Begriff fallen läßt und dennoch den sprachlichen Ausdruck beibehält, thut man der Sprache Gewalt an und spricht Hohn der Nation, die sie redet; und das geschieht dann fortlaufend durch das ganze neu kreirte philosophische System, worauf die Welt nur Rücksicht nimmt, in so weit es Wahrheit zu geben verheißt.

Und es war unzulänglich; — denn was fortan die Philosophen über Wahrheit und Wirklichkeit und über gleich

viel was? noch behaupten oder bestreiten mochten: ihre ausgesprochenen Ansichten, ihr Philosophem, hielten sie doch sicherlich für wahr, für einen treuen Ausdruck der Realität; wie hätten sie auch anders gekonnt, ohne sich für Tollhäusler zu erachten? Daß sie aber auch nur in einem Satze die Wahrheit aussagten, durften sie auf der andern Seite doch wieder gar nicht zugeben, und sie vernichteten somit ihr eigenes Philosophem schon in seinem Entstehen und enthoben es aller vernünftigen Beachtung, um es als ein Spiel mit Worten und Begriffen Preis zu geben; — freilich wollten sie das nicht — und wer könnte es wollen? — das war aber nur eine Thorheit mehr.

§. 47.

Weiterer Verlauf des Schicksals der Wahrheitsfrage.

Die erste Folge von dem Aufgeben des eigentlichen Wahrheitsbegriffes war, daß eine sogenannte formale Wahrheit in Cours kam; und dazu gab Kant den Anstoß.

Kant wollte Realist sein und bleiben, und nahm aus dem vorphilosophischen Leben das Ding an sich in die Philosophie mit hinüber, und behielt es darin auf eine höchst inkonsequente Weise bei [85]). Er behauptete fortwährend, es stehe der Erkenntniß ein Ding an sich realiter gegenüber; allein er lehrte auch unumwunden, daß unsere Erkenntniß nicht an dies Ding an sich, wie es sei, reichen könne, daß sie nur die subjektiv bewirkte Erscheinung desselben erfasse, und wir ganz und gar nicht wüßten, was es an sich sei; das Ding an sich war ein neues *μὴ ὄν*, und wahrlich nicht mehr, als ein unaufhörlich äffender Schatten von Realität. Schon dadurch hatte Kant die gemeinhin gedachte Wahrheit alles empirischen und reinen Denkens aufgehoben, weil dessen Objektivität vernichtet war,

---

[85]) Blätter zur Orientirung in Sachen des s. g. Hermesianismus S. 106—16.

und es erübrigte nur noch Erforschung des gesetzmäßigen Gebrauches der Erkenntnißkräfte auf dem Gebiete der Erscheinungswelt, ohne alle weitere Frage nach eigentlicher objektiver Gültigkeit. Und um diesen Punkt drehet sich nun auch die ganze Kritik der reinen Vernunft; sie untersucht und bestimmt die Gesetzmäßigkeit und die durch die Natur des Erkenntnißvermögens bestimmte Nothwendigkeit im Gebrauche der Begriffe. Wahrheit wurde demnach umgeschaffen in das nothwendige logisch bestimmte Denken; und wenn man nun auch noch anfangs eine formale und materiale, oder eine logische und metaphysische Wahrheit unterschied, so blieben doch beide nur innerhalb des gesetzmäßigen Denkens an sich gelegen, und es konnte die Wahrheit über dieses Gebiet bloßer Subjektivität um kein Haarbreit hinaus gefördert werden, man mochte für jene die Gesetze vom Widerspruch und der Identität, und für diese das Gesetz vom Grunde zum Kriterium nehmen, oder auch alle diese Gesetze zusammen dazu erheben. Die materiale Wahrheit verabschiedeten die Kantianer mit vollem Bewußtsein sogar, und hielten diese andere Wahrheit unter dem Namen der formalen allein fest. Nach der Elementarlogik von Kant S. 7. (zu vergl. Mellins Wörterb. Art. Wahr.) bildeten die Sätze vom Widerspruche und vom zureichenden Grunde die Kriterien dieser formalen Wahrheit; jener bestimmte die logische Möglichkeit, dieser die logische Wirklichkeit einer Erkenntniß.

Vorzüglich durch die Anstrengungen Reinholds, K. L., in dessen Versuch einer Theorie des Vorstellungsvermögens (1789 und 1794), kam die kantische Philosophie überhaupt und im Besondern diese Gesetzmäßigkeit im Denken und Erkennen und die formale Wahrheit en vogue; Reinhold erklärte, daß die Wahrheit eigentlich in der vollkommenen Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Formen, Principien und Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens bestehe, und das hieß im Grunde nicht mehr, als daß die Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkenntniß-

vermögen oder auch mit den Erkenntnissen überhaupt bestehe; und da konnte es dann nicht ausbleiben, daß man vielseitig das Unzureichende einer Philosophie darzustellen suchte, die nicht weiter führen wollte, und konnte; und das geschah denn auch ziemlich ausführlich und mit dem meisten Erfolge von Schulze in dem Werke Aenesidemus.

Lange nachher bemerkte hierüber sehr richtig Klein in seiner Anschauungs- und Denklehre, S. 204: „Was man neuerdings Wahrheit (die formale) genannt hat, d. h. ein von Widersprüchen freies Denken ohne alle weitere Begründung seiner objektiven Gültigkeit, ward von den vorzüglichsten Denkern der alten und neuen Zeit keiner Untersuchung gewürdigt, und den Neuern hat sie noch keinen reellen Vortheil gebracht, vielmehr nur die Köpfe verwirrt und das Studium der Philosophie verleitet, wozu sie als Vorbereitung und Einleitung dienen sollte.“

Auf kantischem Standpunkte war nun alles dazu vorbereitet, die Wahrheit entschieden in das zu setzen, worin wir sie bei Krug gesetzt finden: „Wahrheit, sagt er, ist die durchgängige Uebereinstimmung aller Vorstellungen unter einander [86].“

Der sprachliche Begriff von Wahrheit ist dies sichtbar gar nicht mehr; er könnte ihn aber vielleicht vertreten, wenn dieses Kriterium überhaupt anwendbar wäre, und es irgend eine Garantie gäbe, daß durch seine Anwendung die reale Wahrheit gefunden würde. Indessen auch um die formale Wahrheit zu gewinnen, reicht dies Kriterium nicht zu; denn

---

86) Vergl. Fundamental-Philosophie, S. 223, und zuletzt das philosophische Wörterbuch, Art. Wahr, wo es heißt: da die Wahrheit als Harmonie der Vorstellungen mit ihren Gegenständen nun ganz unerreichbar ist, so bleibt unsers Dafürhaltens nichts anders übrig, „als die Wahrheit für eine durchgängige Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einander nach den Gesetzen unseres Geistes zu erklären. Will jemand diese Erklärung zu subjektiv nennen, so mag er das immerhin.“

sobald die Harmonie der Erkenntnisse in Frage kommt oder vermißt wird, fragt es sich doch sofort, ob die Serie der Erkenntnisse (Urtheile) a, b, c, d, . . . oder die andere o, p, q, r, . . . als Maaßstab der Beurtheilung für die andere gelten solle, und dann gibt es nur Willkühr in solcher Bestimmung und kein sicheres Expediens mehr. Und weil überdies in dieser Weise gar keine Rücksicht genommen ward auf das Verhältniß der Erkenntniß zum Sein des Erkannten, so konnte auch bei aller gesuchten und selbst koncedirten Anwendbarkeit solcher Bestimmung nichts mehr die Erreichung der realen Wahrheit verbürgen.

Zur Aufstellung solchen Wahrheitsbegriffes führte außer den oben genannten Ursachen noch dieses Argument:

„Unstreitig gibt es in der Summe der menschlichen Erkenntnisse einige wahre Erkenntnisse; und wenn sie nun unter einander konsequent zusammenhangen und harmoniren, dann sind sie auch alle wahr; und wenn noch falsche vorkommen, dann ist das nur so möglich, daß die Disharmonie nicht bemerkt wird."

Allein sobald man das Argument nur für das Gegentheil applicirt, sieht man auch, daß es keine Beweiskraft habe; man wende es nur so:

„Unstreitig existiren in jedem Menschenverstande einige falsche Urtheile; harmoniren sie nun alle mit einander, so sind sie auch alle falsch, u. s. w." — Ja man kann noch eher von diesem, als von jenem Satze aus, zu dem Resultate kommen: „Harmonie aller Erkenntnisse unter einander ist Beweis ihrer Falschheit," als in jener Weise zu dem entgegengesetzten; weil es viel eher außer Zweifel ist, daß manche Erkenntnisse falsch seien, als daß andere wahr seien, und dies sowohl, weil alle Untersuchung über Wahrheit nur anhebt und wahrhaft Interesse bekommt von der vorangegangenen Entschiedenheit, daß man häufig schon irrete, als auch, weil die erkannte Disharmonie der Urtheile immer eine bedeutend stärkere Ueberzeugung von der Falschheit der einen Parthie mit sich bringt,

als die auch noch so große Harmonie der Urtheile von der Wahrheit derselben zu überzeugen vermag. Wo Widerstreit ist, da ist auf Einer Seite wenigstens auch Unwahrheit; es kann auch dann auf beiden Seiten Unwahrheit liegen, wenn, wie gewöhnlich, der Gegensatz ein konträrer ist.

§. 48.

War nun bei Kant auch nur noch ein Schatten von Realität bestehen geblieben, obwohl das Streben, diese objektive Realität und so Wahrheit zu gewinnen, ganz aufgegeben ward, so wurde der Begriff von Wahrheit in seiner ganzen Geltung immer mehr verdrängt, jemehr der halbe Idealismus des Kant sich zum vollen Idealismus durchbildete.

Es ist unmittelbar einleuchtend, daß in allem strengen Idealismus, wie er namentlich bei Fichte in dessen theoretischen Schriften auftritt, die Wahrheit der Erkenntniß von Dingen gar keine Stelle mehr finden konnte, daß darin von Dingen an sich und außer der Erkenntniß und unabhängig von ihr, also auch von einem Verhältnisse der Erkenntniß zu ihnen, und also auch von dem Verhältnisse der Harmonie jener mit diesen, gar keine Rede kommen konnte. Statt dieser Harmonie konnte nur noch Identität, Einheit des Objektiven und Subjektiven behauptet werden, so daß die zwei Glieder der Wahrheitsfrage in eins zusammenflossen, und gar (bei Reinhold: „Die alte Frage: was ist Wahrheit?" S. 22) eine Identität des Seins mit sich selbst daraus erwuchs; — und bei jener wie bei dieser Identität mußte alles sich nach und nach um die Nothwendigkeit des Gedankens allein drehen, — wie es schon ehedem mal gewesen, nur mit dem Unterschiede, daß man ehedem in der Nothwendigkeit oder Aufnöthigung der Vorstellungen bloß ein Kennzeichen der Wahrheit finden wollte, nicht aber sie selber.

Man erklärte nun unverholen: „Der letzte Versuch müßte der sein, zu erklären, nicht wie äußere Dinge unabhängig

von uns — denn davon v'erstehen wir nichts — sondern wie eine Vorstellung von denselben in uns entstanden sei? . . Offenbar ist, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorstellung äußerer Dinge, sondern daß die Nothwendigkeit derselben erklärt werden muß, und warum wir eben deswegen genöthigt sind, sie auf einen äußern Gegenstand zu beziehen. . . Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand als ein Ding außer uns der Vorstellung entgegensetzen, zwischen beiden gar keine unmittelbare Zusammenstimmung möglich ist. . . Wir erreichen dann nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn das ist es, was wir voraussetzen müssen ꝛc. [87])." — So kam es auch, daß Fichte unter Realität des Begriffes nichts Anderes verstehen wollte, als das nothwendige Gedachtsein desselben [88]).

Ganz ähnlich ist die Aeußerung Schelling's darüber in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, in denen derselbe ganz auf Fichte'schem Boden steht; unter Anderm sagt er:

„In unserer Erkenntniß ist nichts unmittelbares (eben deswegen nichts gewisses), wofern nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie und unser Wissen ursprünglich und durchweg real und ideal zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts Anderes, als unsere selbsteigene Synthesis und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein selbsteigenes Produkt [89])."

Die Frage nach Wahrheit war nun von selbst umgeschlagen in die andere nach Nothwendigkeit der Erkenntniß, und daher datirt sich der Grundsatz, welcher bereits bei

---

[87]) Vergl. das philosophische Journal von Fichte und Niethhammer, Bd. 6. S. 242—4; 323; Appellationsschrift I. S. 24–5, und die ganze Wissenschaftslehre.

[88]) Sittenlehre S. 6.

[89]) Philosophische Schriften Bd. 1. S. 238—40.

Kant durchblickt: „Alle Erkenntniß ist nur in so fern zuverläßig, als sie nothwendig ist;" daher kam es dann nicht allein, daß man unter Realität der Begriffe nur die Nothwendigkeit ihres Gedachtseins verstehen wollte, sondern auch objektive und subjektive Zuverläßigkeit, parallel einer objektiven und subjektiven Nothwendigkeit der Erkenntniß besprach, welche dann weiter zur Unterscheidung einer absolut- und einer relativ-objektiv-nothwendigen Erkenntniß führte; — in so fern als die Wahrheitsfrage auch in der Hegel'schen Schule ihre Erörterung findet, kommt es auch in dieser noch auf dieselbe Sache hinaus, wie das schon erhellet aus der Bestimmung „des Begriffes, der eben so sehr das Sein, als des Seins, das eben so sehr der Begriff" sein soll. Nebenbei geht Hegel so weit, daß er das Aufgeben des einzig im Sprachgebrauche anerkannten Wahrheitsbegriffes zur Grundbedingung allen Philosophirens macht, und sagt: „Wer die Richtigkeit der Anschauung oder Wahrnehmung, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande" — als wären diese beiden sehr verschiedenen Dinge identisch — „Wahrheit nennt, hat wenigstens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenstand und Zweck der Philosophie ist [90];" woraus man zwar ersieht, daß auch bei Hegel in der Wahrheit der eigentliche Strebepunkt der Philosophie liegt, jedoch in einem Begriffe von Wahrheit, welcher den sprachlichen ganz und gar vernichten heißt.

Kann die Philosophie in der That nicht hinauskommen über die Nothwendigkeit des Denkens, nun dann muß sie ablassen von ihrer Hauptaufgabe und sich völlig insolvent erklären; das ist dann mindestens ehrlicher und ehrenvoller, als eine ganz fremdartige Waare in sie hineinschmuggeln und

---

[90]) Logik, Bd. 2. S. 90. 18. 47. Zu den Neuern, welche in der Nothwendigkeit der Erkenntniß ihre Wahrheit finden wollen, gehört auch Twesten: sieh' dessen Logik. §. 306; von den Aeltern wollen wir nur Leibnitz nennen.

diese, wonach Niemanden gelüstet, unter einem falschen Namen verkaufen als jene Wahrheit, welche Alle von ihr wollen.

Anm. Gemäß allem Gesagten hat bis heran die Hauptfrage der Philosophie noch wenig befriedigende Lösung auf dem Gebiete dieser Wissenschaft gefunden; es ist deshalb wenigstens keine überflüssige Arbeit, wenn wir neuern Spuren einer bessern Lösung untersuchend folgen.

§. 49.

In welchen Fällen harmonirt unsere Erkenntniß mit dem Erkannten? und welchen Fall haben wir vorzüglich ins Auge zu fassen?

Bevor wir genauer den Weg bezeichnen, auf welchem die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß zureichend erwiesen werden könne, wollen wir die Fälle bezeichnen, in denen sie sofort als daseiend zu erachten sein würde. Deren gibt es dann drei; nämlich:

a., wenn die menschliche Erkenntniß als schöpferischer Grund ihrer Objekte wirksam wäre;

b., wenn die Objekte in aller Beziehung der Grund der Erkenntniß wären;

c., wenn ohne solche Abhängigkeit des einen Gliedes vom andern unmittelbar Harmonie dawäre zwischen der Beschaffenheit der Dinge und dem Inhalte der Erkenntniß [91].

---

[91] Es ist sichtbar falsch, wenn Kant, Kr. d. r V. S. 92 Aufl. 6 sagt: „Es sind nur zwei Fälle möglich unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können; entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht rc." — Mit Kant haben diese irrige Ansicht sehr Viele getheilt; weit richtiger ist dagegen die Angabe der möglichen (jener drei) Fälle bei Forberg in dem Versuche einer Deduktion der Kategorien; sieh das philosophische Journal von Fichte und Niethhammer, Bd. 7. S. 286.

So gewiß alsdann der eine oder der andere Fall wirklich wäre, so gewiß wären wir dann auch von der Wahrheit unserer Erkenntniß.

§. 50.

ad a. Schon vor allem Philosophiren gilt es uns als vollkommen gewiß, daß sich die Dinge in ihrem Sein (ich sage nicht: in ihrem Erscheinen, auch nicht: in ihrem Schein) nicht richten nach unserm Vorstellen, weder was das bloße Dasein, noch auch, was ihre Beschaffenheiten betrifft; im Gegentheile dringt sich dem Menschen seine allseitige Beschränktheit und Abhängigkeit im Erkennen, namentlich in Ansehung der nächsten Gegenstände der Erkenntniß (der Sinnenobjekte), so entschieden auf, daß er schon deshalb nicht auf den Gedanken kommen kann, sich eine Erkenntniß beizumessen, die der schöpferische Grund ihrer realen Objekte wäre; — sogar hält er sich mit einem hohen Grade von Nothwendigkeit so abhängig selbst im bloßen Vorstellen von gelieferten realen und nächsten Sinnenobjekten, daß er ohne einen Eindruck von diesen erlitten und darin den Stoff gefunden zu haben, nicht einmal ein Phantasiebild oder ein Traumbild zu gewinnen, viel weniger aber diesem aus sich Realität zu geben vermag. Sollte nun aber dennoch gegen alles abgedrungene Dafürhalten der Menschen ihre Erkenntniß selbst der schöpferische Grund des Erkannten sein, so würde doch, weil im Bewußtsein für dieses Verhältniß so gar nichts spricht, vielmehr Vieles so laut dagegen spricht, kein Weg zu finden sein, auf welchem diese Verbindung der Objekte mit dem Erkennen selbst zu erkennen und für uns außer Zweifel zu setzen wäre; — wahrlich Grund genug, warum wir diese Hypothese solcher Kreationsansicht auf menschlichem Standpunkte weiterhin gänzlich unberücksichtigt lassen, zumal da selbige sich noch niemals geltend zu machen suchte, und mit dem Wesen eines kreatürlichen Geistes auch gänzlich im Widerspruche stehet.

(In Gott, dessen Erkenntniß mit seiner Schöpferkraft in

Einheit wirkt, denken wir eine Abhängigkeit und zwar absolute Abhängigkeit der Objekte und ihres Seins von der Erkenntniß in ihm; ihm legen wir eine Schöpferkraft bei, dasjenige schlechthin sich realiter gegenüber zu setzen und zu haben, was Er in seiner unendlichen Erkenntnißkraft als das Vollkommenste erkennt und erkannt hat von Ewigkeit und für alle Ewigkeit; davon kommt dem Menschen nichts zu).

Mit jener realen Abhängigkeit der Sache von der Vorstellung muß man aber nicht verwechseln die Abhängigkeit der Erscheinung des Seienden für uns von der Einrichtung und den s. g. Formen unseres Erkenntnißvermögens. Nach einigen Ausdrücken Kant's könnte man wahrlich in die Versuchung gerathen, die Sache so anzusehen, als wenn Kant eine Abhängigkeit der Dinge in ihrem Sein von unserm Vorstellungsvermögen behauptet hätte; — er spricht über die von ihm behauptete Abhängigkeit also: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; . . . man versuche es daher einmal, ob wir mit der Annahme nicht besser fortkommen, daß die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniß richten; es ist hiemit eben so, als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. . . . Dieser Versuch gelingt nach Wunsch [92]).“

Allein diese Abhängigkeit und dieses sich=Richten der

---

[92]) K. d. r. V. XV. Vorr. — Sollte es indessen nicht am Ende dem Kopernikus mit allem gewünschten Gelingen seines Versuches noch ergehen, wie es Kanten bereits lange ergangen ist mit dem so willkommen geheißenen philosophischen Projekte? Sollte nicht wirklich außer den beiden Fällen, daß entweder die Erde, oder die Sonne in unserm Sonnensysteme still stehe, noch ein dritter Fall möglich und grade der wirkliche sein? Wirth hat dies bereits so ausgesprochen; und wer weiß, was folgt?

Gegenstände nach unserm Vorstellungsvermögen war bei Kant keine reale Abhängigkeit der Dinge an sich von unserm Vorstellungsvermögen, vielmehr nur ein sich-Bequemen, in den Formen zu erscheinen, die wir nun einmal für alle Erkenntniß der Dinge mitbringen und sodann diesen aufdrücken sollten, und außer welchen kein reales Ding uns erscheinen könnte; kurz, es war dieses eine Abhängigkeit nicht im Sein, sondern im Erscheinen und in der Weise des Erscheinens; und weil diese Weise des Erscheinens nur subjektiv begründet war, so kann man auch sagen: im Schein.

Eben so wenig darf man mit der erwähnten schöpferischen Erkenntniß die Erkenntniß bei Hegel verwechseln, obwohl bekanntlich Hegel den Begriff der Dinge bis zum objektiven Sein durchzubilden strebte; der Begriff bei Hegel, „der eben so sehr die Sache, und die Sache, die eben so sehr der Begriff sein soll," werden im Sinne des absoluten Identitätssystems beibehalten, so daß sogar die Wahrheit als Uebereinstimmung des Begriffes mit der Sache wieder ganz untergeht, oder richtiger: umschlägt in Identität, wobei dann alle Reflexion über die Erkenntniß und ihr Verhältniß zum Objekte von selbst aufhören muß.

Sehr ähnlich ist dieses Hegel'sche Philosophiren dem mathematischen, insbesondere dem geometrischen Verfahren und Beweisen; denn auch die mathematische Erkenntniß trägt nach Einer Seite hin einen Schein von schöpferischer Erkenntniß. So wie aber diese, so kommt auch jenes nicht über sich selbst und den bloßen Begriff hinaus. Ein Gegenüber dem Begriffe ist innerhalb der ganzen Mathematik nicht real, und ein Solches wird in ihr auch ganz und gar nicht gesucht; ihr ganzes Objekt, mag es als Zahlen- oder Raum-Größe in Betracht kommen, kommt nur als ein (gemäß seinem Begriffe) gedachtes vor, so daß, um mich eines neuern Ausdrucks zu bedienen, Begriff und Objekt des Begriffes dasselbe sind, und es sogar dabei gewiß genug bleibt, daß es ein reales Objekt, das den mathematischen Begriffen entspräche, z. B. eine ma-

thematische Kugel, gar nicht gebe; — selbst die Zahlbegriffe stehen wesentlich nicht anders da; in dem bloßen Begriffe vom Cirkel und seiner gedachten Konstruktion liegen in nuce alle seine Qualitäten gedacht, und alle Berechnung seiner geschieht nur im Verhältniß zu andern, wiederum nur gedachten Begriffen oder Objekten.

Bei unserer (fürwahrgehaltenen) Erkenntniß der sinnlichen sowohl als übersinnlichen Objekte halten wir dagegen auch solche Objekte der Erkenntniß gegenüber für wirklich, und um diese Wirklichkeit bewegt sich sogar die ganze philosophische Hauptfrage.

§. 51.

ad b. Eine volle Abhängigkeit unserer Erkenntniß von gegebenen und realen Dingen ist ebenfalls nicht anzunehmen; am wenigsten eine solche, welche absolut-objektiv-nothwendige Bestimmtheit derselben wäre; ist ja nichts so einleuchtend, als daß die Erkenntniß als Akt zunächst Sache des Erkennenden ist, der sich zudem so weit frei darin fühlt, daß er sie anheben und abbrechen könne; durch das erkennende Subjekt selbst ist demnach die Erkenntniß schon in ihrer Möglichkeit bedingt. Sollte nun aber die Erkenntniß, wenn auch nicht absolute und nach allen Seiten und in ihrem ganzen Dasein, dann doch in ihrem Inhalte von dem Objekte abhängig und durch dasselbe bestimmt sein, dann würde allerdings diejenige Wahrheit gerettet sein, welche der Empirismus stets behauptet, obwohl nie erwiesen, der Idealismus und Skepticismus aber stets bestritten, obwohl auch nie gültig als nicht-stattfindend dargethan haben; es wäre dann allerdings ein Gegenüber der Erkenntniß real und es bedürfte nur noch einer nähern Verständigung darüber, wie weit die Harmonie reiche.

Es käme also darauf an, ob solche Abhängigkeit sich erweisen ließe, als welche der Empirismus stets postulirte und als solcher nur postuliren konnte, weil sichtbar die Empirie

darüber nicht sprechen kann, ob ihr außer ihr selbst ein Reales zu Grunde liege.

Indessen ist doch nur für einen gewissen Theil unserer Erkenntnisse, nämlich nur für die Erkenntniß vermittelst der sinnlichen Anschauung, solche Abhängigkeit ihres Inhaltes vom Objekte denkbar und in Aussicht zu stellen, weil die Objekte nur in so weit als einwirkend oder Eindruck machend gedacht werden, als sie für uns Erscheinungen sind, so daß es an allem gegebenen Anscheine, und damit auch an allem vernünftigen Anlasse, auch selbst für die Frage fehlt, ob in demjenigen Theile der menschlichen Erkenntniß, der, wie man es nennt, **a priori** ist, jene Abhängigkeit als stattfindend zu denken sei? Ja grade die Rücksicht auf die s. g. Erkenntniß **a priori** und die allgemeine Einsicht, daß selbige nicht durch die Objekte an sich begründet sei, war es ja auch, woraus das kantische System hervorging, und worauf alle Systeme eigentlich fußen, die Kant ins Dasein gelockt hat. — Die Frage: wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich? war in Allem die Grundfrage, und der Gedanke, daß sie in Abhängigkeit von den Objekten entständen, war schon durch die Frage abgeschnitten. Für diesen Theil der menschlichen Erkenntniß, der wie man bald sehen kann, nicht allein der wichtigste ist, sondern auch den eigentlichsten Inbegriff aller metaphysischen Erkenntnisse bildet, und auch weit mehr umfassend ist, als man gewöhnlich meint, müssen wir entweder auf jeden Beweis der Wahrheit verzichten, oder auf ganz anderm Wege uns derselben vergewissern, als auf dem der Nachweise, daß diese Erkenntniß in ihrem Inhalte nothwendig bestimmt sei durch die Objekte selber; und welcher Weg könnte da noch zum Ziele führen, als der, worauf wir sofort einer Harmonie des Gedachten mit dem Begriffe gewiß würden?

§. 52.

ad c. Harmonie der Erkenntniß und des Erkannten würde zunächst nun gedacht werden können gemäß

der Ansicht des Leibnitz und gemäß seiner harmonia praestabilita. Bei ihrem Urheber wurde diese freilich nicht entfernt in der Absicht angenommen, um darin die Wahrheit der Erkenntniß von wirklichen Objekten begreiflich und erweislich vorzustellen; sie war dafür auch ganz entbehrlich, nachdem Leibnitz in der Nothwendigkeit der Vorstellung das Kriterium ihrer Wahrheit bereits angesetzt hatte; aber dienen könnte sie und würde sie für das Dasein der Wahrheit aller menschlichen Erkenntniß, derjenigen wenigstens, welche nothwendig ist. Denn was kann einleuchtender sein, als daß alles Erkennen der Seelenmonade Wahrheit haben würde, wenn (wie Leibnitz sich die Sache dachte) Gott die Welt von Anfang so eingerichtet, daß, wenn und wo uns die Vorstellung und Erkenntniß eines Etwas durch nothwendige Entwicklung und Wirksamkeit der Seelenmonade entsteht, dann und da auch die objektive Welt ein korrespondirendes Objekt ihr gegenüber darstellte — durch selbstständige Entwicklung und Wirksamkeit der Weltmonaden? Indessen wie bemerkt, Leibnitz konstruirte diese **harmonia praestabilita** zu solchem Zwecke nicht, und konnte das auch nicht, nachdem er für ihre Möglichkeit bereits die Realität der Seelenmonade und der von ihr wesentlich verschiedenen Weltmonaden, also die Wahrheit unserer Erkenntniß von der Welt vorausgesetzt hatte, und voraussetzen mußte; er wollte nur anschaulich machen, wie es möglich sei und wie es eigentlich zugehe, daß auf streng dualistischem Standpunkte doch so vielfache (scheinbare) Wechselwirkung zwischen Seele und Körper Statt finde? woher also jene Harmonie rühre, die selbst unbedenklich zugestanden erachtet wurde?

An diese prästabilirte Harmonie kann hier und in aller Erkenntniß-Theorie gar nicht gedacht, auch nicht einmal als an eine Hypothese appellirt werden, weil, damit sie nur als real gedacht werden könnte, nicht allein die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß über Seelen- und Körperwesen, sondern auch die Wahrheit der Vernunft-Erkenntniß über Gott und vielleicht noch vieles mehr, also die Wahrheit

aller Erkenntniß a posteriori und a priori, bereits erwiesen sein müßte, wofür man sie grade konstruirt hätte; und doch ist grade die Gewißheit von dieser Wahrheit der Zielpunkt, wohin die Philosophie allgemein strebt.

Für die Wahrheit unserer Erkenntniß ist es nun aber auch keineswegs erforderlich, daß die darin gelegene Harmonie eine allgemeine und prästabilirte sei; genug, wenn sie wirklich und selbst auch nur unter mancherlei Bedingungen durch uns selbst bewirkt, und dann uns gewiß ist. Dann aber ist schon angedeutet, daß wir das Dasein dieser Harmonie in Ansehung der Erkenntniß vermittelst der sinnlichen Anschauung grade zu beweisen haben; — auch für die Erkenntniß a priori und die Erkenntniß des Uebersinnlichen müssen wir ihrer freilich gewiß werden; allein es ist denkbar, daß wir deren auf ganz anderm Wege gewiß werden könnten, und sicher sogar, daß wir deren auf einem ganz andern Wege gewiß werden müßten, als worauf der Beweis der Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß erreichbar sein mag, weil diese in Abhängigkeit von Eindrücken entsteht, oder zu entstehen scheint, — was bei jener ganz und gar nicht der Fall ist.

Gegen den Beweis solcher Harmonie, namentlich der Erkenntniß a priori mit ihren Objekten, erheben sich nun aber mit aller Kraft von Neuem die früher (S. 130, ff.) berührten Behauptungen, aus denen die Unmöglichkeit eines solchen Beweises ganz evident hervorgehen soll. In Absicht auf diese Erkenntniß a priori hat dieselben insbesondere Forberg geltend zu machen gesucht; er sagt[93]):

„Die Hypothese der gegebenen Harmonie der Erkenntniß mit dem Erkannten erklärt uns zwar, wie die Dinge mit reinen Begriffen unseres Verstandes übereinstimmen können, aber sie erklärt uns gar nicht, wie wir dazu kommen, anzunehmen, daß beide mit einander übereinstimmen (müssen). Einem Dritten, der von seinem Stand-

---

[93]) Philosophisches Journal, Bd. 7. S. 295—7.

punkte aus uns und die Dinge beobachtete, könnte vielleicht jene Uebereinstimmung sichtbar werden; wir, von unserm Standpunkte aus, könnten sie auf keine Weise sehen; wir könnten sie höchstens vermuthen. . . Zu behaupten, die Sonne sei die Ursache des Tages, hätten wir, die Apriorität des Begriffes der Ursache vorausgesetzt, nicht die mindeste Befugniß. Mit Sicherheit ließe sich weiter nichts behaupten, als wir seien so eingerichtet, jene beiden Dinge uns nicht anders, als in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung denken zu können u. s. w.

Allein, wie wäre es, wenn wir eben so genöthigt sein sollten, etwa durch die physische Beschaffenheit unserer Vernunft, unserer ihre Begriffe realisirenden Vernunft, oder durch die Objektivität unseres Geistes, dem so a priori gedachten Sein Realität unbedenklich beizumessen, als wir genöthigt sind und hier genöthigt heißen, a priori ein Etwas zu denken, was nicht Erscheinung ist? und als wir sogar sollen vermuthen dürfen, daß diesem Gedanken, der durch uns entsteht und in uns ist, etwas entspreche außer uns? Wäre es nicht möglich, oder wäre es auch nur befremdlich und minder begreiflich, wenn die Vernunft aus innerer Nöthigung und Autorität und ohne Beweisführung, also unmittelbar, ihre reinen Begriffe, ihre Ideen eben so real erklärte, als sie dieselben nothwendig bildet und denkt? Ist Letzteres in ihrer Natur gelegen, wie die ganze neuere Philosophie einstimmig lehrte, warum sollte das Erstere nicht eben so wohl in ihrer Natur liegen können? Und wenn wir auf das nicht-reflektirende Leben sehen, finden wir da nicht ein eben so ausgedehntes und nothwendiges Zutrauen auf die Realität dieses Denkens, als wir dies Denken selbst verbreitet finden durch unser gesammtes Geschlecht? Wäre aber die Vernunft irgendwie und irgendwann genöthigt, ihre Begriffe (Ideen) als reale Begriffe gelten zu lassen und geltend zu machen, dann wären wir als Vernunft- oder Geisteswesen in eine uns abgenöthigte Gewißheit versetzt, daß es

sich mit den Dingen an sich so verhalte, wie wir a priori über sie denken und urtheilen; aller Zweifel daran und alle Frage darüber, ob es sich so verhalte, wären eo ipso abgeschnitten und vernichtet, ehe sie aufkommen oder irgend Bedeutung gewinnen könnten; ja wir wären der Harmonie zwischen Denken und Sein so unmittelbar gewiß, als jene Realisirung der Begriffe unmittelbar wäre.

Irgend eine unmittelbare, und eben so unbezweifelbare Beglaubigung der Erkenntniß des Uebersinnlichen muß es aber auch geben, wenn hier nicht Alles ungewiß und unbeglaubigt bleiben soll; denn es bedarf keines Scharfsinnes, um einzusehen, daß alle Gewißheit von der sinnlichen Existenz uns für sich selbst nicht hinüberhelfen könne zur Gewißheit von der übersinnlichen; es muß hier einen neuen Anhalt- und Ausgangspunkt im Uebersinnlichen geben, sollte er auch nur durch einen Sprung vom Sinnlichen ins Uebersinnliche möglich sein; und dieser Sprung oder solcher Uebergang muß ohne weitere Bewähr sicher sein, falls nicht alle übersinnliche Realität ungewiß erscheinen soll. — Aus ähnlichem Grunde muß uns im Gebiete des Sinnlichen irgend ein Anfangs- oder Ausgangspunkt ohne Weiteres gegeben sein, falls wir auf diesem Gebiete in der Erkenntniß der Realitäten sollen Fortschritt machen oder auch nur Fuß fassen können.

Daß einem uns a priori nothwendigen Denken in Unabhängigkeit vom Objekte dennoch ein Gedachtes korrespondire, und wir solcher Korrespondenz gewiß werden können, dagegen streitet positiv gar nichts; man hätte Solches aber auch beim ersten Anblicke gar nicht so befremdend finden sollen, als man es fand, selbst wo man keine Abhängigkeit des Einen vom Andern denken konnte. Es gibt nämlich sichtbar der Analogien für diese Sache recht viele und bekannte. Jedes lebendige Wesen z. B. hat in sich Tendenzen und Triebe, und ist auf eine eigenthümliche Weise an die Entfaltung seiner Kräfte angewiesen; selbst die Pflanze theilt diese Einrichtung; — so daß die Existenz und Entwicklung nur möglich und gesichert ist unter einer ko-

respondirenden Umgebung; alles Lebende hat seine angemessensten Organe, um das ihm Zusagende zu recipiren, und die angemessenste Einrichtung, grade solche äußere Lebensstoffe sich zu assimiliren. Dieser ganzen Einrichtung der lebenden Wesen und der ihnen eingebornen Sehnsucht nach entsprechendem Aeußerm entspricht nun auch nach allgemeinem Naturgesetze das Sein und die Beschaffenheit der äußern Dinge selbst, und doch kann man nicht sagen, daß das eine Glied mit seinem Sein und seiner Beschaffenheit abhängig sei von dem andern Gliede nach dessen Sein und Beschaffenheit. Das Thier erhält seine Organisation und Gliederung durch die Wesen seiner Art, und die Natur gewährt dessen Nahrungsstoffe in paralleler Hervorbringung nach deren Art. Gibt es nun in aller Welt solche Harmonie der Richtungen lebender Kräfte mit den äußern Bedingungen ihrer Wirksamkeit, warum sollte es dann minder angenommen werden können, daß die reine Erkenntnißkraft, wo sie nach ihren nothwendigen Gesetzen Realitäten erfordert und asserirt, auch solche Realitäten sich gegenüber habe? Ja, es wäre sogar sonderbar, wenn die ganze Welt in allen Theilen ein eben so großes als schönes Schauspiel von Harmonie darböte, und wenn grade nur der Mensch oder seine Intelligenz, dies so vorzüglich hochgestellte Glied im Ganzen, diese Harmonie mit den Realitäten verfehlen müßte. Ich will nicht erwähnen der geheimnißvollen Ahndungen, nicht so mancher Analogien des Angedeuteten im Naturleben der Erde; aber noch will ich erinnern an das schöne Distichon des Dichters:

„Mit dem Genius steht die Natur im ewigen Bunde;
„Was der eine verspricht, hält die andere gewiß.“

Auch bietet die angewandte Mathematik hier vielleicht eine zweite Instanz für Analogien dar; und wenn auch diese Anwendung dann mehrfach durch Diktata der Natur bedingt ist, dann haben wir doch auch keineswegs gesagt, daß die Erkenntniß a priori ohne alle Diktata der Natur sich vollende; vielmehr mögen hier die Ideen der reinen Vernunft ihre reale Anwendung eben so nur unter nothwendigen Bedingungen

finden können, als dort die Verstandes-Begriffe aus der Mathematik ihre Anwendung nur unter empirischen Bedingungen finden können.

Seltsames also liegt auch in der Harmonie des Denkens und Seins nicht, selbst wo ihre gegenseitige Abhängigkeit negirt werden muß; ob wir aber deren gewiß werden können, und wie? das ist noch die weitere Frage?

§. 53.

Gewißheit von Wahrheit und Realität.

„Beim Nachdenken über diesen Gegenstand hat es mir geschienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weise behandelt werden könnte, welche uns zu neuen Grundsätzen führte."
Jakobi, Sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 160.

Nach dem bisher Gesagten steht fest, daß wir der Wahrheit unserer Erkenntniß als der Harmonie derselben mit ihren Objekten gewiß zu werden suchen müssen, aber den Weg noch näher zu bezeichnen haben, auf welchem wir sie zu gewinnen hoffen dürfen. Es ist nicht einmal so sehr die Wahrheit im Erkennen selbst, worauf unsere Sehnsucht geht, als vielmehr die Gewißheit, daß wir sie gewonnen haben und besitzen; so lange wir ungewiß sind, ob wir Wahrheit besitzen oder nicht besitzen, so lange ist grade in Ansehung der philosophischen Fragepunkte jene Unsicherheit da, deren wir durch Philosophiren uns zu entledigen suchen.

Wo ist nun Gewißheit überhaupt? und unter welchen Bedingungen können wir sie in Ansehung unserer Fragepunkte ermitteln? Gewißheit ist so viel als Gewiß-Sein, und dies ist so viel als zuverläßiges Dafürhalten, oder auch als Sicherheit und sicheres Dafürhalten.

In der Gewißheit und Sicherheit des Dafürhaltens liegt dieselbe Relation des subjektiven Zustandes Halten auf das objektive Sein, welche bisher in der Frage nach Wahrheit betrachtet wurde; nämlich die Uebereinstimmung,

Harmonie des Einen mit dem Andern; und so unzugänglich die Wahrheit *an sich* zu sein scheint wegen Abgangs aller Möglichkeit der Vergleichung, so unzugänglich könnte wohl auch jene und alle Gewißheit erscheinen. Und an sich selbst genommen können wir auch diese Gewißheit als *Sicherheit des Dafürhaltens* nicht einmal erstreben, und erstreben sie auch in der Wissenschaft und im Leben nicht, sondern statt ihrer ein vollgültiges Surrogat.

Es ist nämlich bemerkenswerth, daß die Menschen, sowohl die, welche philosophiren als welche nicht philosophiren, das Streben nach Wahrheit und Gewißheit von ihr keineswegs aufgeben und aufgegeben haben, obwohl der Weg der Vergleichung der subjektiven Ansicht mit dem objektiven Sein schon bei der flüchtigsten Reflexion ihnen ungangbar erscheinen mußte; Alle gehen ungestört ihre Wege wenigstens im Leben, und halten sich und sind der Realität und Wahrheit um so mehr gewiß, *mit je mehr Nothwendigkeit* sie zu *ihrer Entscheidung und Entschiedenheit* sich bestimmt sehen oder fühlen; die *Nothwendigkeit*, so *entscheiden zu müssen*, und die *Unmöglichkeit anders entscheiden zu können*, diese sind es, woran alle Entscheidung mit ihrem Werthe hängt. So hat der Mensch in der *Nothwendigkeit seines Haltens, seines Dafürhaltens*, dann das Surrogat der *Sicherheit* desselben; nicht als wären diese Dinge einerlei, sondern weil, wo jene ist, diese nicht mehr in Frage kommen kann.

Alle *Gewißheit*, die wir haben und denken können, ist zunächst gelegen in einer *Anerkennung*, und wir geben sie nicht anders kund als in der Aeußerung unserer Anerkennung oder unserer Entschiedenheit. — Betrachten wir daher diesen Zustand der Anerkennung zunächst an sich selbst, und als eine Thatsache des Bewußtseins.

§. 54.

Zuvörderst heben wir dann hervor, daß vor aller Reflexion, und eben so vor aller Demonstration uns vielfach und beständig Realität als gegeben wirklich gilt, und zwar in dem genannten und mitgebrachten Halten, das allem Raisonnement vorangeht. Dieser Zustand des Haltens ist zunächst eine Thatsache des Bewußtseins, die so bestimmt darin ausgeprägt ist, als irgend eine andere, und die vielleicht nur deshalb der Aufmerksamkeit — selbst der Psychologen — sich mehr entzogen hat, weil sie alle unsere Lebenszustände fortbegleitet, und an die gewöhnlichste Erkenntniß, an die Erkenntniß der Dinge vermittelst der sinnlichen Anschauung, sich immer und überall anlehnt; ein Zustand, ohne den wir uns nicht weiter regen und wir nicht weiter leben würden, als die Naturkraft uns blindlings bestimmte und leitete. Wir greifen nach vorliegenden Speisen, wenn wir hungrig sind; wir greifen nach vorliegenden Instrumenten und Büchern, die wir gebrauchen wollen; würden wir wohl so zugreifen, wenn wir irgend zweifelhaft oder ungewiß wären, ob diese da seien? Wenn man diesen Zustand des (zweifellosen) Haltens mit Jakobi Glauben heißen will, dann kann man unbedenklich mit ihm sagen: „Es wird jeder finden, daß er ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tisch noch zu Bett kommen könne."

So leben wir überall, vor der Reflexion mindestens, nicht bloß unter angeschauten und gedachten und so oder anders erkannten Dingen, sondern unter solchen, die uns auch zweifellos als real gelten; d. h. denen wir ohne Weiteres reales Dasein zuerkennen, oder die wir für real halten. Dieses Halten ist ein Anerkennen des Seins, ein Anerkennen des Gedankens vom Dasein, oder eine Zustimmung zu ihm, ein noch unbewußtes Beifall-Geben an ihn und Einstimmen in ihn; — die Griechen nannten es συγκατάθεσις, die

Lateiner (Cicero) assensus, assensio, approbatio, probatio[94]), und jene stellten nur die κατάληψις, als das auf vollständigere, allseitige Umfassung gegründete Urtheil über dieselbe. —

Wir leben in dieser Anerkennung, dem Halten unwillkührlich schon; weshalb man auch nicht sagt: Ich will so fürwirklichhalten, sondern höchstens: Ich will es so annehmen.

Die Entstehung dieses Haltens und seine wahrhafte Beschaffenheit kann man in jenen innern Zuständen am füglichsten

---

94) Cicero handelt in den Acadd. quaestt. an mehreren Stellen von diesem Zustande; er sagt darüber lib. II. 12: „Nunc de assensione atque approbatione, quam graeci, συγκατάθεσιν vocant, pauca dicemus . . . Cum vim, quae esset in sensibus explicabamus, simul illud aperiebatur, comprehendi multa et percipi sensibus, quod fieri sine assensione non potest . . Aut sensus adimendus est, aut ea quae in nostra sita potestate, reddenda assensio. Animus quodammodo eripitur his, quos neque sentire, neque assentiri volunt. . . . Qui enim quid percipit, assentitur statim; . . omninoque ante videri aliquid, quam agamus, necesse est, eique, quod visum sit, assentiamur; quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem actionem tollit e vita. Lib. I. 11: „Sed ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adiungit Zeno animorum, quam esse vult in nobis positam, et voluntariam;“ cf l. c. c. 47. de fato, 18. Letzteres ist zu beziehen auf die Reflexion; denn vor derselben ist sie involuntaria, und auch in derselben ist sie nicht durch bloßes Wollen aufzuheben, vielleicht aber nach Umständen aufzuheben oder zurückzunehmen, wobei dann Absicht und Wille konkurriren können. — Gell. Noct. Att. XIX. berührt die Sache so: Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animadversionem rei pellitur, non voluntatis sunt, neque arbitraria . . . . Probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu.“ — Zeno lehrte nach Diog. Laert. VII. 49: ὁ περὶ συγκαταθέσεως λόγος προάγων τῶν ἄλλων ὀὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται. Cf. Sext. Emp. adv. math. VII. 257. VIII. 397. — Vergleiche Reinhold, Gesch. der Phil. Bd. 1. S. 419. Ritter Gesch. d. Philos. Th. 3. S. 537—9.

auffassen, in denen es langsamer an die allmälig sich komplet-irende sinnliche Anschauung, und die daran geknüpfte bestimmtere Erkenntniß, sich anlehnt; wo wir also vorher unentschieden oder zweifelhaft waren. So sehen wir Obst auf dem Tische liegen, sind aber nicht nahe genug dabei, und sind unschlüssig, ob wir es Aepfel oder Birnen heißen sollen; sobald beim Näh-ertreten die Erkenntniß sich durchbildet, ergreifen wir die Dinge gleichsam als so wirklich, erkennen sie als Aepfel an. Es ist hier die Entscheidung ein als „wirklich" Ergreifen; und wie aus der Entscheidung die Entschiedenheit, so resultirt aus dem Ergreifen das Halten, das Fürwirklichhalten. — Ueber diesen Zustand des Haltens, sein Eintreten und nicht-Eintreten, und seine verschiedentliche Stellung zu verwandten innern Thatsachen vergleiche man des Verf. Empirische Psychologie, Bd. 1. Abth. 2, die Lehre vom Anerkennungsvermögen.

Hätten wir nun für die philosophische Reflexion und in ihr über irgend eine Realität eine solche zweifellose Entschiedenheit, die durch nichts wankend gemacht werden könnte, so würden wir damit auch die Realität der ersten Bedingung allen Philosophirens außer Zweifel gesetzt haben.

Dieser so unfreiwillig entstehenden Entschiedenheit gegenüber gibt es aber auch noch eine andere, welche wir ein Annehmen zu nennen pflegen, und welche Statt findet zu Zwecken des Handelns, ähnlich der Hypothese, die wir gelten lassen zu Zwecken des Erkennens und Erklärens. Ueber dieses Annehmen wollen wir tiefer unten sprechen, weil es in der Wissenschaft sicherlich nicht an der ersten Stelle in Anwendung kommt, sondern wenigstens schon die Gewißheit von Zwecken voraussetzt, die selbst nicht dasein kann, ohne daß wir bereits von manchen Realitäten Gewißheit zu Grunde haben.

§. 55.

Das nothwendige Halten ist selbst unsere Gewißheit und vertritt die Sicherheit im Erkennen.

Das Halten oder Entschiedensein ist seiner Natur nach ein Zustand, der dem Zweifel entgegengesetzt ist, und diesen ausschließt, also ein zweifelloser Zustand; das nothwendige Halten ist dann nothwendige Ausschließung des Zweifels, oder hebt nicht allein die Wirklichkeit des Zweifels, sondern auch seine Möglichkeit auf; das liegt in der Natur dieser Zustände; wo aber der Zweifel daran unmöglich geworden ist, ob etwas so sei, da ist es uns völlig gewiß, daß es so sei. Die Frage nach Sicherheit des Haltens ist dann von selbst abgeschnitten, wenn das Halten ein nothwendiges ist. Eine Erkenntniß der Sicherheit ist dabei zwar unerreichbar, aber sie wäre auch an sich allein selbst unzuverläßig, wenn sie möglich wäre, und könnte daher das nothwendige Halten nicht beglaubigen und noch weniger schwächen. Eine Erkenntniß der Sicherheit des Haltens wäre Erkenntniß der Uebereinstimmung eines Subjektiven mit einem Objektiven, die an sich und abgesehen von aller Gewißheit im gegebenen nothwendigen Halten, uns nun und nimmer erreichbar wäre, als im Wege der uns selbst gänzlich abgeschnittenen Vergleichung beider. Gesetzt aber diese unmögliche Vergleichung sei dennoch möglich; ich schaute dann beide Glieder als harmonisch an, dächte sie so, erkennete sie so; ich hätte dann eine Erkenntniß mehr als jetzt; ob aber diese Erkenntniß Wahrheit, Gültigkeit, Zuverläßigkeit hätte, davon erführe ich nichts als allenfalls in einer neuen reflexen Erkenntniß über sie, womit ich dann zur letzten Sicherstellung der ersten Erkenntniß der Sicherheit sofort ins Unendliche gewiesen würde, ohne Ruh und Rast, weil ohne Schlußpunkt. — Daher könnte solche Erkenntniß der Sicherheit des Haltens dieses Halten auch nicht bekräftigen, sobald es ein nothwendiges geworden. Und eine

Erkenntniß der Unsicherheit könnte wiederum das nothwendige Halten nicht aufheben, grade weil es ein nothwendig bestehendes wäre, und überdies eine Erkenntniß, der ich nicht selbst vertrauen kann und nothwendig vertraue, mein anderes volles Vertrauen nicht lähmen kann; sie wäre ein bloßer Schemen, ein bedeutungsloses Nichts ohne das mitgebrachte Zutrauen; dieses aber ist selbst das mitgebrachte Halten, die volle Entschiedenheit über Realität und Gültigkeit, so daß man die Gültigkeit des nothwendigen Haltens bekämpfen müßte auf der Grundlage dieser Gültigkeit selbst. Oder kurz! Nothwendigkeit des Haltens vertritt mir überall seine Sicherheit; alle Erkenntniß, Einsicht, alles Denken, selbst Anschauen, kann dieselbe an sich nicht gewähren, sondern nur in dem nothwendigen Halten gewinnen, was sie begleitet, worin wir grade auf sie halten, und sie selbst für wahr halten.

Ganz anders verhält es sich mit dem nothwendigen Erkennen an sich allein genommen. Bei aller bloßen Erkenntniß, auch der nothwendigsten, kann ich immer noch mit gutem Sinne fragen, ob auch das Erkannnte wirklich sei, und ob nicht vielleicht bloß das erkennende Subjekt solche Nöthigung habe, solche Vorstellung zu bilden, ohne daß sie real wäre; — wo ich aber *entschieden bin*, daß das Objekt Realität habe, da verliert die Frage, *ob es real sei*, allen Sinn; und wo ich *nothwendig* so entschieden bin, da ist diese Frage auch nothwendig abgeschnitten; alles, was mir erübrigt, ist höchstens die reflexe Frage, ob ich nothwendig so entschieden sei und bleiben müsse?

So steht es mindestens im vorphilosophischen Leben; daß es in der Wissenschaft nicht *wesentlich* anders stehe, ist schon deshalb zu vermuthen, weil wir das ja auf ihrem Gebiete nicht nothwendig abstreifen, vielmehr nur zu verklären trachten, was das Leben an sich zu bieten vermag, oder weil wir dies nur mit der Fackel der Wissenschaft beleuchten.

Die Wissenschaft hat dann in dieser Beziehung kein wesentlich anderes Ziel, nämlich: *Nothwendiges Dafürhalten*

zu erstreben; aber nebenbei muß sie dahin streben, diese Nothwendigkeit so dafürzuhalten, reflektirend nachzuweisen; also eine auch in der Reflexion bewährte Nothwendigkeit des Haltens darzuthun; und diese Nothwendigkeit, weil sie einerlei ist mit dem nicht-anders-Können, ist dann eine physische Nothwendigkeit, und damit Unzerstörbarkeit oder Unverwüstlichkeit des Dafürhaltens; und dieselbe Nothwendigkeit ist dann eo ipso schon bestimmt als unabhängig von den Verhältnissen und Umständen und allen Zufälligkeiten des philosophirenden Subjektes; sie ist eo ipso bestimmt als Nothwendigkeit für den philosophirenden Geist an sich und gegenüber dem Objekte; jene Zufälligkeiten können nämlich in vielen Weisen und auf Augenblicke wohl ein Dafürhalten begründen, oder das Subjekt dazu nöthigen; allein eine wahrhafte Nothwendigkeit und Unverwüstlichkeit liegt da nicht. Kurz, wir wollen in Sachen der philosophischen Fragen ein durch die Objektivität des menschlichen Geistes gebornes und darum unabänderlich oder nothwendig bestimmtes Halten der Realität gewinnen, wenn wir die ganze Lösung des philosophischen Problems wollen. „Wissenschaftliche Ueberzeugung verlangt mehr, sagt richtig Seebold, als bloßes Fürwirklichhalten; sie will auch orientirt sein. Es ist nicht genug, eine Sache evident dargestellt zu haben; es müssen auch die" — wirklichen wie möglichen — „Zweifel aufgehoben werden, welche die gewonnene Ueberzeugung umringen;" darin hat sie ihren Sättigungspunkt dann erreicht.

§. 56.

Erhobene unerhebliche Bedenken bei solcher Aussicht, Ansicht und Absicht.

Wenn man sich über diesen Zielpunkt zu orientiren anfängt, dann dringen sich leicht einige Bedenklichkeiten heran, die wir hier sofort beleuchten wollen, weil das tiefer in die Sache hineinführen hilft. Man denkt dann wohl:

1. Wenn es auch in der Entscheidung von allerlei Fragen

auf allen Gebieten des Wissens ein unverwüstliches Dafürhalten geben mag, so ist doch in philosophischen Dingen ein solches nicht zu hoffen, zumal da es hier beschrieben wird als resultirend aus der Objektivität des intelligenten Menschengeistes; — gäbe es in diesen allgemein menschlichen Frage- und Untersuchungs-Sachen ein solches Halten, dann müßte es ja auch in jedem Menschengeiste ungesucht und von selbst dasein, weil doch alle Menschen in ihrem Geiste gleichartig sind;" ja es müßte in der Philosophie gar keine Mißhelligkeit und kein Zwiespalt sein, während doch grade in ihr und wiederum am meisten in ihren Koryphäen der abschreckendste Wirrwarr der Meinungen, ein indefinitum bellum omnium contra omnes herrscht.

Entgegnung. Allein dieser, noch immer mehrfach interessante Zwiespalt der philosophischen Meinungen würde nur dann gegen unser Vorhaben von Bedeutung sein, wenn wir die Nothwendigkeit des Haltens von Realitäten dem Menschengeiste unmittelbar gegeben und unbedingt nenneten; sobald man annimmt, daß erst nach gewissen Vermittelungen und so unter gewissen Bedingungen das Halten von Realitäten, und auch das dem Menschengeiste um seiner Objektivität willen nothwendige Halten eintrete, dann schwindet jene Einrede sogleich: denn nun ist klar, daß die erforderlichen Vermittelungen und Bedingungen fehlen, dagegen Verwicklungen, Abirrungen vom rechten Wege, ja sogar das anfängliche Verfehlen des rechten Weges, vielfach Differenzen und Divergenzen zur Folge haben können, ja auch haben müssen. Ueber den Anfangspunkt mehr und mehr aufzuklären, über die Art des Fortschrittes Fingerzeige zu geben, wo Abirrungen möglich und begünstigt sind, — Wegweiser zu errichten, wo Abwege sich vorfinden ꝛc., das ist es, was nach und nach das Zusammenwirken Vieler und Aller herbeiführen wird, und darin liegt grade das Verdienst und Mißverdienst der Antesignanen und Koryphäen und aller Lehrer in der Philosophie; kurz, die Sache hängt hier an der Methode, an den Mitteln

und Wegen zu dem schönen Ziele, nicht aber an der Nullität des Zieles selbst.

Um durch ein einfaches Beispiel die Sache noch zu erläutern: Alle Theoreme der reinen Mathematik sind an sich nothwendige Sätze für den menschlichen Verstand, was Alle ohne Zweifel einräumen; die astronomischen Lehrsätze sind es nach dem Urtheile der Astronomen nicht minder; aber die Nothwendigkeit, sie zu bilden, tritt doch im menschlichen Verstande erst vermittelst der Nachweise und des Beweises ein, und ist deshalb auch vielfach gar nicht da, wo solche fehlen. So wird mancher ungebildete Mensch es wohl für einen bloßen Machtspruch ansehen, wenn man ihm sagt, daß die Kugel ⅔ eines entsprechenden Cylinders groß sei; und die meisten Menschen würden es gar nicht glauben, was die Astronomen sagen, wenn sie nicht die Richtigkeit vieler ihrer Rechnungen erführen; ja bei all diesem Erfahren glauben sie das Uebrige, was sie nicht erfahren, dennoch meistens nicht. — Auch wäre es noch wohl der Frage werth, ob denn die Philosophen wirklich in Allem und Jedem so unendlich weit auseinander gehen, als dies oft behauptet wird; wir werden unten nachweisen, daß sie allesammt in sehr erheblichen Dingen vollkommen harmoniren, und grade in demselben Verhältniß in Harmonie bleiben, als sie dem unmittelbaren, nicht vermittelten Halten näher stehen, und daß bei ihnen wie bei allen übrigen Menschen der Weg zu den Divergenzen in den Vermittelungen und Verwicklungen der Erkenntnisse liegt, oder darin, daß sie so wenig, als die Menschen überhaupt, einzig die Nothwendigkeit, so zu entscheiden, zu ihrer Richtschnur machen, sondern in zufällige und willkührliche Sätze sich verirren.

§. 57.

2) Alles Halten ist nur ein subjektiver Zustand oder Akt; das nothwendige Halten ist nicht weniger ein subjektives Halten, und die daraus resultirende Gewißheit ist dann doch immer nur subjektive Gewißheit; diese aber

zum höchsten Zielpunkte machen, das heißt ja direkt alle Wissenschaft aufgeben, in welcher man objektive Gewißheit erstreben muß.

Entgegnung. Wenn man sich selber und seine teutsche Sprache versteht, dann bezeichnet das Wort Gewißheit immer einen Zustand des Subjektes, den Zustand des Gewiß-Seins; wir sind gewiß, und nichts Anderes ist gewiß, am wenigsten sind die Objekte selbst gewiß, sie können nur uns oder richtiger: wir können nur ihrer gewiß sein; und in so fern nun, als alle Gewißheit ein Zustand von Subjekten ist, insofern ist auch alle Gewißheit subjektiv, weiter aber auch nicht.

Die Gewißheit von einer Realität kann ihrer Natur nach in dieser Rücksicht keine objektive sein, so lange wir, wovor uns Gott behüten wolle, mit den Objekten nicht identisch sind. Ich habe z. B. die Gewißheit, daß dort Steine vor mir liegen; diese Gewißheit ist in mir, ist also ein Zustand des Subjektes, und in so fern subjektiv; sie bezieht sich auf das Objekt, die Steine, und hört dabei nicht auf, Zustand des Subjektes zu sein, und könnte nur objektiv sein, insofern sie Zustand des Steins, ich also der Stein selbst wäre; was doch absurd genug ist.

Ich sagte: in so fern als die Gewißheit Zustand des Subjektes sei, könne man sie wohl subjektiv heißen; allein genauer besehen, so taugt doch diese Bezeichnung in solchem Sinne gar nicht, und in einem andern ist sie so falsch, daß damit die ganze Einrede zusammenfällt.

Weil nämlich alle Gewißheit, die nur denkbar ist, auch Zustand des Subjektes ist, sie also allesammt in solchem Sinne subjektiv ist, so gibt es zu dieser subjektiven Gewißheit keinen Gegensatz in einer objektiven; der Ausdruck ist also dann pleonastisch, und weil er seinen Gegensatz wahrhaft nur in einem Unsinne haben würde, auch störend und verwirrend.

Ferner aber denkt man bei den Worten subjektive Gewißheit viel richtiger an eine Gewißheit, welche in der Sub-

jektivität und gar in der Individualität des Subjektes, des Menschen und seines Geistes begründet liegt; und dann trifft der schiefe Blick unseren Gegenstand und Zielpunkt gar nicht.

Wir haben das nothwendige Halten des Geistes bestimmt als hervorgehend aus der Objektivität, der objektiven Natur des Menschengeistes, und haben allen Antheil seiner Subjektivität im willkührlichen und selbst pflichtschuldigen Wollen, haben auch den Einfluß aller Zufälligkeit ausgeschlossen, so daß wir darin eine objektiv, d. h. geistig-objektiv nothwendige, also eine objektive Gewißheit in Aussicht gestellt haben. Unser Geist kündigt sich nämlich im Bewußtsein als ein Wesen an, daß zu seinem Halten und Entscheiden fortgezogen und genöthigt wird, meistens durch Gründe, und abgehalten davon und zurückgebracht durch Gegengründe, sollten beide auch als solche nicht einmal mit Bewußtsein begleitet sein; so entscheidet der Geist dann aus Nöthigung, und mit seiner Aufnöthigung geht dann das Halten unter den Bedingungen seiner Möglichkeit sofort aus dem Geiste hervor. Alle Zufälligkeit des Haltens ist hierin einschließlich beseitigt.

§. 58.

3) Alles Halten ist in diesem Systeme Sache der individuellen Vernunft, nicht der allgemeinen Menschenvernunft; daher hat ein System dieses nothwendigen Haltens nie allgemeine, sondern nur individuelle Gültigkeit, und verewigt also alle partikulären Ueberzeugungen nnd macht die Einstimmigkeit Aller unmöglich.

Entgegnung. Es ist von uns noch nicht behauptet worden, daß das Halten der individuellen Vernunft überall seinen Grund in der geistigen Objektivität des Menschen habe, und deshalb die Sicherheit des Haltens vertreten könne; vielmehr haben wir das erforderliche Halten als ein der reinen Objektivität des Geistes nothwendiges zubestimmt, und durch diese Nothwendigkeit des Haltens ist

jenes Auseinandergehen der menschlichen Ansichten dann in demselben Grade beschränkt und abgeschnitten, als es durch die geistige Individualität und individuelle Geistigkeit begünstigt schien. Bei aller Individualität des Menschengeistes ist doch der Geist in dem Einen derselben Art mit dem Geiste im Andern, so daß, was mit Nothwendigkeit aus der geistigen Objektivität des Einen fließt, eben so nothwendig aus der des Andern fließen wird, sobald die Bedingungen ebenfalls dargebracht sind, die dort den Geist zu seinen nothwendigen Entscheidungen kommen ließen und bestimmten. Eine allgemeine Menschenvernunft, woran die Einzelnen nur participirten, existirt nicht als ein Reales, sondern nur als ein Abstraktum, oder nur als die individuelle Vernunft und als der individuelle Geist, welcher in Allen selbstständig sich wiederfindet; aber da hüte man sich gar wohl, daß man im unmäßigen Dringen auf Allgemeinheit nicht die Prärogative geistiger Wesen und Persönlichkeiten vernichte, die jede gleiche Selbstständigkeit, weil Persönlichkeit, ansprechen müssen, — damit man nicht sofort die individuelle Persönlichkeit und Geistigkeit in eine leere Allgemeinheit verschwimmen lasse, woraus es kein Auftauchen mehr gibt; man verfällt dann bald in vollen Pantheismus ohne Noth, aus bloßer Uebereilung.

Es ist schon oben erwähnt, wie de la Mennais in neuester Zeit aller individuellen Vernunft die Gültigkeit ihrer Aussprüche abgestritten, und ihr damit ein so schlimmes Prognostikon gestellt hatte, daß gleich darauf Bautain dieselbe zur Mutter allen Irrthums machte. Ob nicht auch derselbe Gedanke dem Hegel'schen Systeme zu Grunde liege, wollen wir hier nicht weiter untersuchen; aber noch einmal möge hier erwähnt und kurz erläutert sein, welcher der Grundirrthum in allem diesem sei, und woher er rühre.

Wenn es ein gemeinsames Dafürhalten im Menschengeschlechte gibt, wie z. B. das Fürwirklichhalten der Sinnenobjekte, dann ist das ein ziemlich sicheres Indicium, daß

dies dem Menschengeiste nicht durch besondere Ursachen und unter besondern Umständen entlocket und somit ein zufälliges, sondern daß es ein wahrhaft menschlich-nothwendiges sei; allein sicher folgt dies dennoch nicht, und eben deshalb schon darf man die Uebereinstimmung der Menschen in ihrem Dafürhalten nicht zum Richtscheit des Wahren in der Wissenschaft machen; sie reicht dafür nicht zu, und würde somit zur Vernichtung der Wissenschaft führen, die vollendete Beweise und also vollgültige Beweisgründe fordert. Sicher, sagte ich, folgt aus dem allgemeinen Dasein des Dafürhaltens die (vernünftige) Nothwendigkeit desselben nicht; es kann durch weit verbreitete andere äußere Ursachen ein solches hervorgerufen werden, weil es auch im Geistesleben pestartig-inficirende Stoffe und Krankheiten gibt. Wie oft und wie lange hat nicht ein Wahnglaube große Nationen beherrscht, den wir sicher genug als solchen nun erkennen und aus äußern, dem objektiven Menschengeiste fremden und zufälligen Ursachen herleiten? Noch jetzt leben die größten Nationen der Welt in gemeinsamen religiösen Ansichten, ohne daß wir deshalb uns einfallen ließen, diese Ansichten (dies ihr Dafürhalten) für unwandelbar, unzerstörbar und durch die geistige Natur an sich festgestellt zu erachten; und was so aus äußern und zufälligen Ursachen ganze Welttheile in ihrem Dafürhalten bestimmen und selbst mißleiten kann, das kann, wenn vom Möglichen die Rede ist, auch die ganze Welt beherrschen. Nimmt man aber die allgemeine Uebereinstimmung im absoluten Sinne als die für alle Subjekte aller Zeiten und Zonen, dann ist zu bedenken

a., daß sie grade in keinem einzigen Punkte angesprochen werden könne, was man auch sagen mag; denn die extravaganten Machtsprüche, womit de la Mennais so vieles, selbst die Hauptlehren des Christenthums als Objekte solcher allgemeinen Uebereinstimmung bezeichnet, wird kein ruhiger Beobachter in der Gegenwart, auch kein ruhiger Historiker in der Vergangenheit anerkennen;

b., gäbe es aber solche, dann wäre ihretwegen grade das individuelle Geistesleben und das individuelle Urtheil als der Erklärungsgrund anzusprechen, und das système du consentement universel müßte im Widerstreite mit sich selbst der raison individuelle das ganze Wort reden. Solche allgemeine Uebereinstimmung müßte als Faktum selbst auch ihre Erklärung finden; und dann wäre es doch wohl widersinnig, das individuelle Urtheil abzuleiten aus dem allgemeinen, da ja das individuelle dasselbe mitkonstituirte; auch könnte keine äußere Ursache dasselbe so allgemein verbreitet und festgestellt und für Alle und auf immer befestigt haben, oder es müßte an eine übernatürliche, konstante und zudem physisch nöthigende Einwirkung gedacht werden, welche aber historisch durch Nichts angedeutet, mit allem Tagsleben und den Thatsachen eines jeden Bewußtseins in Widerspruch steht, wonach der individuelle Geist trotz aller seiner Sollicitation und Nöthigung doch Selbstständigkeit und Freiheit übrig hat. Will man also dann die absolut allgemeine Uebereinstimmung noch aus einem zureichenden Grunde begreifen, dann muß man an ein natürlich nothwendiges Hervorgehen aus der Objektivität aller einzelnen Geister appelliren; man hätte dann erst dem Individuum sein volles Recht widerfahren lassen, ihm sein volles Stimmrecht gegeben, und es zum Urheber, weil zum Erklärungsgrunde der allgemeinen Uebereinstimmung erhoben; diese allgemeine Uebereinstimmung bliebe in keiner Weise ein Princip, sondern sänke zu dem Range eines historischen Datum, eines Faktum herab, was nur etwa den Werth eines Fingerzeiges auf die nothwendige Entscheidung des individuellen Geistes hätte; das System des de la Mennais, und alle ähnlichen Systeme der Abstrahirmethode erscheinen dann als solche, worin das wahre Verhältniß ganz umgekehrt und verkehrt, die ganze Sache auf den Kopf gestellt wird, statt auf den Füßen zu ruhen.

(Nach dieser Berichtigung kann man leicht und sicher ermessen, welche Gültigkeit z. B. der Beweis für das Dasein

eines Gottes habe, den man so oft aus dem allgemeinen Glauben an einen Gott geführt hat, und in welcher Weise er seine volle Gültigkeit gewinnen könne).

Hebt man dagegen die Gültigkeit des individuellen — selbst nothwendigen — Dafürhaltens auf, dann hat man nur eine Mehrheit trüglicher Urtheile in dem allgemeinen zusammen, und dann kann das Prädikat der Gültigkeit, Sicherheit und Untrüglichkeit dem Ganzen nicht gebühren, wo es allen Theilen fehlt.

§. 59.

4) Die Nothwendigkeit (des Dafürhaltens) klebt aber ja allem Dafürhalten von selbst an, und doch ist bei aller solcher Nothwendigkeit augenfällig die größte Unsicherheit, ja Trüglichkeit, und keine Allgemeingültigkeit gegeben.

Entgegnung. Allerdings trägt unser Dafürhalten durchgängig den Charakter der Nothwendigkeit; es steht nicht schlechthin in der Willkühr des Menschen, solcher oder anderer Ansicht, solchen oder andern Dafürhaltens zu sein. Allein diese Nothwendigkeit ist auch meistentheils eine mehrfach und verschieden vermittelte, und so eine relative; — wenn man z. B. die Gründe des Dafürhaltens falsch gefaßt, in einem verkehrten Verhältnisse zu einander und zu dem Endurtheile gesehen hat, dann kann nur ein verkehrtes Dafürhalten erfolgen, und dies ist dann nothwendig, und doch falsch. So wirken Vorurtheile in die Nach- und Endurtheile; so wirken die Lebens-Verhältnisse und Absichten in die Ansichten mehrfach ein; so mißleiten uns Neigung und Abneigung; so wirken Vielwissen und Wenigwissen; und so gibt es mehrfache relative Nöthigung, welche freilich nicht in Anschlag genommen werden darf, wenn man in der Nothwendigkeit des Haltens die Stellvertretung der Sicherheit haben will; — so ist aber die Sache auch nicht gemeint. Wir denken nur an die absolute Nothwendigkeit des Haltens und suchen sie auf dem Wege der wissenschaftlichen Reflexion, halten dann aber alle Ver-

schiedenheit und Divergenz der Ansicht über dieselbe Sache zwar für mehrfach relativ nothwendig, aber auch für absolut vermeidlich, sollte diese absolute Vermeidlichkeit an sich auch bei jeglichem Individuum sofort eine relative werden; es klebt diese Möglichkeit der Verirrung unserer Endlichkeit und Beschränktheit und Kreatürlichkeit an. Daraus folgt aber dann nicht die absolute Eitelkeit des Ringens nach jenem Ziele, sondern nur die absolute Erforderlichkeit einer Wissenschaft, welche den Weg dahin zeigt und mehr und mehr ihn ebnet. Grade dafür gibt es nun Philosophie; diese Wissenschaft ist grade dafür vorzüglich da, daß sie den Weg zum geistig-absolut nothwendigen Endurtheile über die allerwichtigsten menschlichen Fragen und Angelegenheiten gebe, und darin das Richtscheit aufstelle, um die vielfachen Meinungsverschiedenheiten auszugleichen, aber nur indem sich diese ihr auf Gnade und Ungnade ergeben und auf keinerlei Koncession ihre Rechnung stellen.

Gewißheit ist unstreitig das Gegentheil von Ungewißheit; und wann nennen wir denn Etwas ungewiß und uns ungewiß über dasselbe? Ungewiß sind wir zunächst über Realitäten, so lange wir keine Gründe sehen, sie anzuerkennen, und noch mehr dann, wenn wir in etwa Grund finden, sie zu bestreiten; kurz, wenn wir sie noch bezweifeln oder bezweifelbar finden; finden wir aber keine Zweifel mehr möglich, dann sind wir für uns der Sache oder ist die Sache uns gewiß; und finden wir nicht bloß die Zweifel unzulässig oder unmöglich, sondern sind sie auch abgeschnitten an sich, dann ist die Sache gewiß an sich; daß aber alle Zweifel wirklich unzulässig seien, und nicht bloß dem Subjekte als solche erscheinen und gelten, das zu zeigen ist Sache des philosophischen Beweises oder der Wissenschaft, und so ist die Philosophie selbst die Anweisung, um zur Gewißheit zu gelangen.

Die Unzulässigkeit des Zweifels charakterisirt jedesmal das, was wir Gewißheit nennen, und nimmt man dies

Merkmal weg, dann hat man allen Begriff von Gewißheit verwischt; — sie selbst muß demnach als eine Idee gedacht werden, welche die Wissenschaft zu realisiren hat; und dies ist, wie gesagt, ein Hauptgeschäft des Philosophen.

Freilich bleibt auch der Philosoph noch Mensch und damit fehlbar, und sein System kann sogar dann sehr mißleitend und verderblich wirken, wie es denn auch bekannt ist, daß solche Ansichten das Unheil in der Welt stark haben vermehren helfen, die man von Leuten herdatirte, die man als große Philosophen celebrirte und die sich auch selbst dafür hielten. Wenn man aber allgemach in der Welt so liberal geworden, daß man mit dem Schuster zufrieden ist, wenn er bei seinem Leisten bleibt, und daran wacker arbeitet; daß man in Dingen jeden Faches das Urtheil den Männern des Faches überweiset und sich hier sicher glaubt, wenigstens so sicher als man werden kann: dann sollte man gegen die liberalste der Wissenschaften nicht so illiberal sein, und ihr nicht unbedenklich absprechen, was sie jeder andern so unbedenklich einräumt. Das Philosophiren ist eine alte Beschäftigung unseres Geschlechtes und viele Mitglieder desselben setzen dasselbe unaufgehalteu immer fort; sonderbares Schicksal müßte dann grade hier herrschen, wenn es nicht auch hier täglich mehr licht und hell würde, und der Weg zur Wahrheit und Sicherheit nicht mehr und mehr planirt werden sollte.

In jener absoluten Nothwendigkeit des Haltens, die der menschliche Geist nicht vermeiden, nicht umgehen kann, liegt der Sättigungspunkt aller Reflexion. Auf dem Wege dahin kann man noch fehltreten, aber damit dies grade nicht geschehe, dafür ist, wie bemerkt, die Wissenschaft da.

Die auch dem Philosophen anklebende Relativität der Nöthigung zu seinem Endurtheile läßt sich dem menschlichen Wesen nicht abstreifen, das durch sein Erkennen die Dinge nicht schaffet, sondern sie nur nachbildlich auffasset; aber Aufforderung genug hat er darin, den Beweis der Nothwendigkeit seines Dafürhaltens mit der äußersten Strenge durchzubilden;

die Mängel werden ihm selber mit der Zeit schon auffallen, wenn nicht Andere dienstfertig und eifrig genug sind, sie ihm vorzuhalten, und allenfalls noch eine ziemliche Menge ihm hinzuzudichten. Ist aber der Beweis der (absoluten) Nöthigung des Geistes vollendet, dann ist das Dafürhalten als schlechthin menschlich nothwendig erkannt, es ist dann also auch allgemein-gültig; der Philosoph fragt dann nicht, ob es auch allgemeingeltend sei, weiß wohl, daß die Allgemeingeltendheit eines philosophischen Systems ein eitler Wunsch bleiben wird, weiß aber zu seinem Troste dann auch, worin das seinen Grund hat. „Der Philosoph kann auch durchaus seine Behauptung nur allgemeingültig aussprechen, und allein recht haben wollen.“ Philosoph. Journal, Bd. IX. S. 369—70.

Allgemeingeltend würden alle nothwendigen und philosophisch als solche ermittelten Ueberzeugungen von selbst sein, oder dann sein, wenn alle Subjekte den Weg gehen könnten und gingen, worauf nur die wahrhaft nothwendigen Entscheidungen zu treffen sind. Jeglicher Menschengeist spricht zwar nicht bloß Individualität, sondern auch Persönlichkeit als seine Prärogative an; allein die wesentlichen Elemente des Menschengeistes und seine Grundrichtungen finden sich nach demselben Grundtypus in allen einzelnen Menschen wieder. Gingen nun alle Subjekte nur den Weg der nothwendigen Entscheidung, so gäbe es nicht bloß für jegliches Subjekt Gültigkeit und Sicherheit, sondern auch für alle eine vollkommene Uebereinstimmung; — ohne diese Nothwendigkeit der Entscheidung zur Regel und zum Maaßstabe zu nehmen, gibt es aber dann nothwendig nur Unsicherheit, Ungewißheit, Zweifel und Uneinigkeit. Sind die Philosophen seit Thales dann auch mehrfach die Urheber großer Meinungsverschiedenheiten unter den Sterblichen geworden, und zwar in den wichtigsten Lebensfragen am meisten, dann ist die Philosophie daran nicht allein unschuldig geblieben, sondern sie ist sich auch bewußt, den Weg verzeichnen zu können, auf welchem alle Meinungsverschiedenheit wieder verschwinden

muß; — und ob sie nicht noch einstens mit solcher Wendung ihren Kreislauf beschließen sollte? Wird nur diese Idee von dem, was Gewißheit sei, mehr und mehr festgehalten, dann wird die objektive Unsicherheit der Urtheile, wird der Irrthum von selbst schon zurückgedrängt, die Wahrheit zur allgemeinern Anerkennung gebracht werden; und die Relativität in der Nothwendigkeit, und damit jene Fehlbarkeit, die auch der Kreatürlichkeit des Philosophen anklebt, läßt sich dann als gefahrlos betrachten. Es herrscht nämlich auch im Geistesleben durch unser Geschlecht eine Art von Gravitations-Gesetz in Analogie mit dem Gravitationsgesetze im Naturleben; wie in der Natur die Spreu eher verfliegt, als das gute Korn, das sie wohl bedecken, aber nicht erdrücken kann, so wird das wohlbefestigte Urtheil und wird die Wahrheit im Denken nicht minder gegen den flatterhaften Irrthum und die leichtfertig gebildeten Urtheile und Gedanken nach dem Gesetze der Gravitation sich erhalten, und werden diese über kurz oder lang verscheucht werden. Nicht bloß worfelt Gott jenseits die Gedanken der Menschen, sondern diesseits worfeln sie sich auch selbst, und schon darüber verfliegt der Gedanken leichte Spreu. Ja, wenn's Wahrheit ist, was die neuesten Theosophen weissagen, daß wir im wissenschaftlichen und damit im letzten Zeitalter der Welt leben, dann steht zu erwarten, daß die Säuberungsmaschinen in stets rascherer Bewegung arbeiten werden, zumal, seitdem die Dampfkraft so allgemein in Anwendung gekommen, daß man ihre Transportirung auf die intellektuellen Gebiete für nahe halten darf.

§. 60.

5) Wenn aber allein die Nothwendigkeit des Dafürhaltens uns Gewißheit gewähren kann, dann fällt ja auch nothwendig ein großer Theil der wichtigsten menschlichen Erkenntnisse aus, die man nicht bis zum nothwendigen Anerkennen zu konstruiren vermag; dann fällt mancher sittliche, religiöse Grundsatz ꝛc. weg, den man sonst heilig hielt.

Entgegnung. Es ist einmal nicht anders; was wir ohne Nöthigung anerkennen, das mag noch mehr oder minder wahrscheinlich bleiben, gewiß ist es uns nicht; und wo es auf Gewißheit ankommt, da kann dies nicht genügen; und wenn in dieser Region, worin es auf Gewißheit ankommt, mit solchen Grundsätzen Manches umgestoßen wird, so ist dies des Umsturzes schon längst werth gewesen. Diejenigen müssen ein schlechtes Zutrauen zu den wichtigsten Lebensgrundsätzen besitzen, die daran verzweifeln, sie zur nothwendigen Anerkennung bringen zu können; Moral und Religion müssen demjenigen wenig haltbar und wenig haltbar-begründet erscheinen, der ihre Grundsätze nicht anders befestigt glaubt, als in flüchtigen und wechselnden Gefühlen und allenfalls in enthusiastischen Redensarten. Ist man längst in aller Welt schon dahin gekommen, jegliche Entscheidung in Sachen des Rechtes, jegliche Verurtheilung auch in geringfügigern Dingen, abhängig zu machen von nöthigenden Gründen, die alle Einrede vereitlen, keine andere Möglichkeit des gesunden Urtheils übrig lassen: dann sollte in wichtigern Dingen, als manche Rechtsstreitigkeiten sind, auf dem Gebiete der Wissenschaft, jene Anforderung wahrlich nicht zu hoch gestellt erscheinen. — Auch erleidet die Ueberzeugung auf diesem Wege keinen Zwang, sondern sie entsteht hier erst; außer ihr aber gibt es nur Unsicherheit und Zweifel, die keiner Wissenschaft frommen, am wenigsten der Philosophie und dem Leben.

§. 61.

6) Aber alle Nothwendigkeit zu halten, daß Etwas sei, und so sei, ist doch nach wie vor Sache des Subjektes und sie berührt das Sein nicht; es bleibt also möglich dabei, daß die Sache an sich gar nicht sei, oder nicht so sei, wie ich halte? habe ich denn nun doch noch einige Sicherheit?

Entgegnung. Alles Halten ist Sache in uns und Sache der Subjekte; es bezieht sich nur auf Objekte; alles nothwendige Halten ist nur ein besonders qualificirtes Halten, und alle Qua-

litäten des Haltens berühren freilich das Objekt und seine Qualitäten gar nicht; es bleibt daher denkbar, daß die Sache an sich gar nicht existire, oder doch nicht so existire, wie ich sie für wirklich halte; — d. h. so zu denken, enthält keinen Widerspruch oder ist logisch möglich; wenn ich aber unbezweifelbar gewiß bin, daß die Sache sei und so sei, dann ist das ganz gleichgültig, was ich darüber noch für Gedanken bilden, wie ich noch darüber phantasiren und deliriren kann; auf meine Gewißheit, wenn sie wirklich unverwüstlich ist, kann das nicht im Mindesten zurückwirken.

So ist es auch denkbar, daß wir in allem unserm Dafürhalten irren; denn Irrthum besteht in einem falschen Dafürhalten, und daß auch das nothwendige Dafürhalten falsch sei, ist für den Begriff, ist logisch möglich; allein annehmbar ist der Irrthum so lange nicht, als das Halten der Realität Statt hat, und das Achten auf diesen gedenkbaren Irrthum ganz und gar abgeschnitten, sobald ein Halten mit Nothwendigkeit feststeht; denn das ist doch widersprechend, daß ich an eine Realität festhalte, und doch dabei nur irgend zweifle, ob sie sei. — Gesetzt also auch, es sei wider alle unsere Ueberzeugung, gegen alle Vermuthung und Ahndung all unser Halten, alle auch noch so sehr festgehaltene Ueberzeugung trüglich und wirklich trügerisch, und ein trügerischer Dämon bewirke dieses Halten, — gesetzt, es verhalte sich so objektive, so würden wir auch dann nach wie vor in unserm Halten beharren, wo es wirklich nothwendig wäre, und all dieses Phantasiren und Reflektiren über denkbare Möglichkeiten ist dagegen so kraftlos und unwirksam, daß es ganz unmöglich bleibt, auch nur zu dem Versuche zu gelangen, solche Phantastereien irgend zu würdigen, noch mehr unmöglich aber, ihnen auch nur ein Quentchen Gewicht zu schenken; es kann dies Alles das nothwendige Halten nicht im Mindesten stören und am wenigsten zerstören.

Wenn ich also halte und gar nothwendig halte, so sei es, dann kann ich noch wohl denken, in keiner Weise aber zugeben, daß es nicht so, oder daß es anders sei.

Ja sogar kann man unbedenklich und muß man einräumen, daß es auch physisch möglich sei, die Sache existire nicht oder sei anders beschaffen, als ich dafürhalte; mein nothwendiges Dafürhalten bleibt darum in seinem vollen Werthe, und diese physische Möglichkeit, daß es anders sein könne, hat nicht die mindeste Bedeutung für meine metaphysische Unmöglichkeit, sie für anders beschaffen zu halten. So par exemple sehe ich vor mir Bäume in vollem Laube prangen; sehe eilige Recensenten ihren Schlachtopfern allerlei Makel andichten, um sie zu verrufen; daß das nun in der That und wirklich so sei, darüber bin ich völlig gewiß, ich kann es keinen Augenblick bezweifeln; aber wer will darum läugnen, daß dies Alles viel anders sein könnte? daß der Baum entlaubt werden und sein könnte? daß diese Recensenten besser zusehen und unterscheiden könnten? ist es doch sogar gewiß, daß der Baum nach Kurzem entlaubt sein werde, und daß diese Recensenten aus voller Pflicht besser zusehen sollten. So also ist unstreitig unsere Nothwendigkeit zu halten weder selbst Nothwendigkeit des objektiven Seins, noch auch irgend Bürgschaft für ein physisch und objektiv nothwendiges Dasein, das es vielmehr innerhalb der Welt gar nicht gibt, sondern nur in dem außerweltlichen Gott, dem ens a se. Allein das Alles stört und affizirt meine Nothwendigkeit gar nicht, zu halten, daß es nun mal so sei, daß da belaubte Bäume stehen u. s. w.

7) Alles nothwendige Denken wie alles nothwendige Halten kommt hier doch nur als ein menschlich-nothwendiges in Betracht; es ist damit wohl vereinbar, daß anderartige intelligente Wesen solche Nothwendigkeit so zu halten nicht haben, vielmehr die Nothwendigkeit haben, anders zu denken und zu halten; wer hat denn nun recht? —

Entgegnung. Auch wer nur so fragt, versteht sich selber noch nicht. Abgesehen davon, daß die unserm Denken und Halten in anderartigen Wesen entsprechenden Zustände auch anderartige seien, die wir daher mit den

unsrigen nicht mehr unter dem gleichen Gesichtspunkte in derselben Richtung (in Ansehung der Gültigkeit) würdigen können: so ist ja auch jene Frage sofort schon Beleg der Aufhebung, nicht allein der nothwendigen Entschiedenheit, sondern der ganzen Entschiedenheit, daß es sich so verhalte, wie wir halten. Die Frage steht also mit ihrer eigentlichsten Voraussetzung im Widerspruch, kann daher auch von Niemanden erhoben werden, der sich darin versteht. — Das ist nicht allein möglich, sondern vielfach wirklich, und es sind keine Beziehungen auf höhere oder auf niedere Wesen, als wir selber sind, dazu erforderlich anzunehmen, daß andere Wesen anders denken und dafürhalten, als wir selber denken und halten; das sehen wir in unserer eigenen Mitte vielfach wirklich, daß Andere — selbst mit mehr oder minder relativer Nothwendigkeit — anders denken und dafürhalten, als wir denken und halten, und selbst mit relativer, auch mit absoluter Nothwendigkeit denken und halten; — das Alles macht uns aber weder zweifelhaft, noch irre, sobald wir uns genöthigt finden, so zu halten; und es veranlaßt uns nur noch, die Nothwendigkeit des Haltens in diesen Andern zu bestreiten, und ihr anderes Halten zu vernichten; — daß wir die Wahrheit für uns haben und wir für die Wahrheit stehen, das können wir in demselben Grade weniger zweifelhaft finden, als wir nothwendig für wahr halten, — gegenüber allen denkbaren Wesen.

Kurz! wenn ich die Nothwendigkeit habe zu halten, daß es so sei, dann kann ich nicht länger zweifeln, ob es so sei; ich bin dann gewiß und völlig gewiß; ich habe dann auch die Möglichkeit nicht mehr, nicht so zu halten; aber denkbar und physisch möglich bleibt es, daß es anders sei, nur ist es metaphysisch ungültig und unmöglich anzunehmen, daß es anders sei.

Dem Skepticismus wird damit nicht Thür und Thor geöffnet, daß man diese Möglichkeit des Andersseins zugesteht, wie man wohl gesagt hat; vielmehr bleibt ihm aller Eingang auch selbst durch die kleinste Nebenöffnung gänzlich versperrt

grade durch die Nothwendigkeit des Haltens, daß es sich mit den Dingen so verhalte, als ich halte; und daher kommt es denn auch, daß im praktischen Leben und in aller Wissenschaft das nothwendige Halten als Gegenstück des möglichen Zweifels den Strebepunkt bildet; überall im Leben und in der Wissenschaft hat das Untersuchen sein Ende, sobald man Entschiedenheit gewonnen, die man nicht weiter verläugnen, oder wogegen man nicht länger Zweifel hegen kann; weil man nämlich nicht bezweifeln kann, was man nicht bezweifeln kann. — Unsere Nothwendigkeit zu halten könnte wiederum nur dann die Unmöglichkeit des anders-Seins ausmachen, wenn wir mit dem Objekte identisch wären.

Anmerk. Ob es nun außer diesen wirklich erhobenen aber an sich unerheblichen Bedenken noch andere erhebliche aber nicht erhobene geben könne, wüßte ich nicht zu sagen; jedenfalls kann man es ruhig abwarten, bis sie kommen.

§. 61.

Zusatz. Beiläufig sieht man, wie es im Interesse der philosophischen Wissenschaften liege, bei aller Untersuchung alle Zweifel und Zweifelsgründe zu beleuchten, auch diejenigen, die allenfalls erhoben werden könnten, — nicht um Zweifel zu erregen, sondern die möglichen Zweifel allesammt zu vernichten; es geschieht dies nämlich in dem Streben nach Darstellung der wahrhaft und absolut nothwendigen Entschiedenheit über alle Fragepunkte.

Sehr treffend sagt in dieser Hinsicht Ritter (Geschichte der Phil. alter Zeit, Bd. 1. S. 106): „Sonst war und jetzt ist, und immer wird sein der Vater aller wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntniß — der Zweifel, der Zweifel, welcher nicht zweifelt, um alles Forschen nach der Wahrheit aufgeben zu können," (nicht das dubium positivum), „sondern um zu untersuchen, und durch die Untersuchung ein Ende alles Zweifels zu gewinnen," (das dubium negativum). Erst aus den Reib-

ungen verschiedener Denkweisen unter einander, erst aus den geistigen Kämpfen der Menschen mit sich selbst und mit Andern entsteht die wahre Geistesfreiheit, welche zur Wissenschaft reif macht, und die eine ganz andere Ruhe mit sich führt, als derjenige fühlt, welcher bei beschränkter Denkart seine eigene Beschränktheit nicht bemerkt, und weil er seine Fesseln nicht sieht, sich für frei hält." — Wie die Ruhe des Herzens in uns allen nur durch Kampf gegen ererbte Sündhaftigkeit, so kann auch die Ruhe des Geistes, der Wissenschaft sucht, nur durch jene Untersuchung, die allen Zweifel aufhebt, wiedergewommen werden; und diese Aufhebung besteht sicherlich nicht im Ignoriren, und nicht in der Ignoranz.

Dieser wissenschaftliche Zweifel ist daher nicht selbst ein wirklicher Zweifel gegen eine Realität, sondern ein Zweifeln an derselben, vermittelst dessen sie nicht zerstört, sondern die Erkenntniß derselben geläutert und befestigt werden soll; er besteht mehr in einer wissenschaftlichen oder umsichtigen Erwägung und Abwägung und Aufhebung der Zweifelsgründe, als in wirklicher Unentschiedenheit selbst; er ist mehr theoretisch als praktisch. Alle derartigen Zweifelsgründe, womit Andere die Realitäten angefochten, bezweifelt und geläugnet haben, kann der nach Wissenschaft strebende Geist beleuchten, und so allen Irrgängen des Zweifels nachgehen, ohne auch nur einen Augenblick zweifelhaft zu sein; und daß es so geschehe, liegt im Interesse solider Wissenschaft selbst. Dagegen ist der positive Zweifel mit Absicht darauf gerichtet, nicht um über jegliches zu festerer Ueberzeugung und Gewißheit zu gelangen, sondern selbige ganz unmöglich zu machen. Zum Glücke wirken aber die Realitäten, um welche es sich in der Philosophie handelt, mit solchem Nachdrucke zu ihrer entschiedenen Anerkennung, daß es nicht leicht zu einem erfolgreichen und praktischen Zweifel an denselben kommt, diese Anerkennung vielmehr sich wirksam beweiset, wo es auch sehr dunkel bleibt, worauf sie beruhet und woher sie ihre Kraft hat. Man denke an Fichte; bei all seinem Zweifeln an der Realität, ja

bei der Erkenntniß der Nicht-Realität äußerer Dinge, mußte er doch sagen: „So evident es auch bewiesen sein mag, daß alle Vorstellung nur leerer Schein und Traum sei, ich kann es nicht glauben."

§. 62.

Bedingungen der Erreichung unserer Gewißheit in der Philosophie. Philosophische Demonstration.

Wir dürfen vor der Hand also nicht daran verzweifeln, in der Philosophie solch nothwendiges Halten, oder volle Gewißheit des Urtheils in allen philosophischen Hauptfragen zu gewinnen; nichts steht der Aussicht dazu positiv im Wege. Weil sie aber sicher genug nicht schlechthin da ist und nicht unmittelbar gegeben ist, so folgt sogleich, daß wir sie nur im Wege der Demonstration, des eigentlichen Beweises gewinnen können, der hier nichts anders als Vermittlung der Gewißheit über die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß in den wichtigsten Dingen ist.

Gewißheit über Wahrheit einer Erkenntniß ist ganz identisch mit der Gewißheit über die Realität des Erkannten (nach Sein und Qualität); denn die Frage nach Wahrheit unserer Erkenntniß ist ganz identisch mit der Frage nach der objektiven Realität derselben oder unserer Vorstellungen, die sie zum Inhalte hat; die Wahrheit meiner Erkenntniß, Aussage, Lehre u. s. w., daß ein Gott sei, ist gewiß, wenn die Existenz des gedachten Gottes gewiß ist. Dies bedarf keiner Nachweise mehr. Wir hätten also zu fragen, unter welchen Bedingungen auf dem Wege der Demonstration die objektive Realität der Erkenntniß der philosophischen Gegenstände gewiß werden könnte?

Man würde in der Philosophie wohl in größerer Einstimmigkeit fortgeschritten sein, wenn man häufiger die Frage nach Wahrheit unserer Erkenntniß in diese Frage nach

Realität des Erkannten verwandelt hätte; man hätte sie darin mehr vereinfacht. Die Frage nach Wahrheit der Erkenntniß war sofort eine Frage nach dem harmonischen Verhältnisse zweier Glieder, und man konnte nicht füglich eine Gewißheit darüber erzielen, ohne daß man an eine bestimmte Erkenntniß dachte, deren Wahrheit zu ermitteln stand; und auf welche Erkenntniß konnte man nun denn sein Augenmerk richten? Und wie hätte man, ohne sofort den Blick und die Aussicht zu beengen, irgend ein System von Erkenntnissen vorlegen, und dann hintendrein dessen Wahrheit in Frage stellen können? — Deshalb war es mehrfach störend, daß man die Wahrheitsfrage so oft in den Vordergrund stellte; man hätte dafür die Realitäten-Frage, und die Frage nach der Gewißheit objektiver Realität nehmen sollen; es würde dann der Weg sich eher gefunden haben, und die Wahrheitsfrage würde dann einschließlich beantwortet sein, ehe man noch ausdrücklich sie gestellt hätte.

Die Möglichkeit, auf dem Wege der Demonstration der objektiven Realität der Erkenntniß philosophischer Gegenstände gewiß zu werden, hängt zunächst an den Bedingungen, welche allgemein der Demonstration der Gewißheit von irgend etwas ankleben; und diese sind:

a., Das Gegebensein irgend eines festen Ausgangspunktes vor aller Demonstration;

b., Das Gegebensein eines Mittels, eines Hebels, um von da an das zu erreichende Objekt gelangen zu können.

§. 63.

ad a. Die Erforderlichkeit der erstern Bedingung ist an sich einleuchtend, und vielfach selbst von den philosophischen Schriftstellern anerkannt, namentlich von Fichte, Schelling, Jakobi, Ancillon, und fast von allen ist sie angedeutet.

Nach Hermes soll der einzige Fichte den Eingang in die Metaphysik richtig bezeichnet, und so gesagt haben: Aus

dem Wissen zu einem Gegenstande des Wissens hinüber zu kommen, das sei unmöglich, deshalb müßten wir mit der Wirklichkeit gleich anfangen können, oder wir könnten nie in dieselbe kommen [95])." Ich gestehe aber, daß ich nicht weiß, wo Fichte den letzten Theil des ihm beigelegten Satzes vorgetragen habe; mir scheint es sogar, als hätte Fichte sich nicht wohl so ausdrücken können: wohl aber deuten andere Stellen auf ein Aehnliches hin; z. B. wenn er in der Bestimmung des Gelehrten, Buch 3, S. 135 sagt: „kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen, jedes Wissen setzt ein noch höheres voraus als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es ꝛc." Und S. 137: „Ich besitze, nachdem ich dies weiß, den Prüfstein der Wahrheit und Ueberzeugung." Vergl. die Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre," und das philos. Journal, Bd. 10, S. 7, wo es heißt: „Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares voraus; — wenn überhaupt Wahrheit, und insbesondere mittelbare, durch Folgerung vermittelte Wahrheit sein soll, so muß es ein unmittelbar Wahres geben." — Ganz irrig ist es aber, daß Fichte der Einzige gewesen, der das Feststehen oder das Gegebensein einer Realität diesseits aller Demonstration ausgesprochen.

Entschieden äußert Schelling: „Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des Wissens darthun; alle Realität unserer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens Etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelt, der Seele unmittelbar gegenwärtig ist; denn was wir durch Begriffe denken oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Produktes unseres Denkens und Schließens bewußt (!!). Alles Denken und Schließen setzt aber bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht, noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir

---

[95]) Philosophische Einleitung, S. 197.

genöthigt, sie anzuerkennen, so gewiß wir uns selbst anerkennen. Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns selbst uns zu entreißen [96]).

Ancillon: „Die erste Bedingung des Gelingens der Vernunft-Schlüsse ist, die Thatsache der Existenzen" (aller? nein nur gewisser, auch noch so dürftiger!) „anzunehmen. Wenn diese Thatsache nicht über allen Zweifel erhaben wäre und ihren Beweis in sich trüge, wie ihre Evidenz, würde für uns nichts existiren. — Gäbe es nicht eine innere, unmittelbare Gewißheit von den Existenzen, so könnten wir auf keinem andern Wege zu ihnen gelangen." — „Wenn die Leiter der Vernunftschlüsse nicht auf einem festen, unbeweglichen Boden ruhet, so wird auch die letzte Sprosse mit keiner Existenz und keiner Realität endigen." [97]).

Bei Jakobi ist dies ebenfalls ein Grundgedanke in allen seinen philosophischen Schriften, nur daß Ancillon denselben zum klaren Ausdrucke gebracht hat [98]); und nicht minder klammern sich um denselben fest Jakobi's weitere Anhänger, namentlich Kaj. von Weiler [99]), Köppen, Richter. — Ferner erwähnen wir dieser Einsicht bei Bouterweck [100]), K. L. Reinhold [1]), E. Reinhold [2]), Fries [3]), Gerlach [4]), J. H. Fichte [5]), Hillebrand [6]), Schulze [7]), Tiedemann [8]), Scheidler [9]) rc. — Sehr gut bemerkt der letzt

96) Philosophische Schriften, Bd. 1. S. 255.

97) Sieh' Ueber Glauben und Wissen rc. Seite 53. 36. 40. 50. 87, und die ganze Schrift.

98) Sieh' Jakobi's sämmtliche Werke, Bd. 1. S. 274. II. 4. 11. 14. 19. III. 202. 366. 238. IV. 149 — 57. 210. V. 37 — 99.

99) z. B. Verstand nnd Vernunft, S. 73.

100) Kant's Denkmal, S. 76; Lehrbuch der philosophischen Wissenschaft. Th. 1. §. 10. 26. 33. —

1) Theorie des menschl. Vorstellungsverm., S. 74.

2) Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens und Metaphysik. Bd. 1. S. 73.

3) Neue Kritik, Bd. 1. S. 337—40. 347—9.

Genannte, daß, insofern allerdings die **Begründung** der letzten oder höchsten Grundsätze zum Objekte der Philosophie vornehmlich gehöre, man grade und mit weit mehr Recht sagen könnte, sie habe es mit denjenigen Wahrheiten zu thun, **die eben nicht bewiesen werden können.**

Schon **Aristoteles** sah das vollkommen klar ein, daß nicht Alles beweisbar sei, was doch gewiß heißen müsse, und daß, wenn irgend etwas **durch Beweis** als gewiß einleuchtend werden sollte und könnte, dann auch etwas ohne Beweis und vor allem Beweise einleuchtend sein müßte. „Einige wollen nun, schreibt er, auch jenes Prinzip beweisen, aber aus Mangel an Einsicht; denn Mangel an Einsicht ist es, nicht zu wissen, wofür man Beweis zu suchen hat, und wofür nicht. **Ueberhaupt ist es nicht möglich, daß Alles beweisbar sei**, denn es müßte ja dann der Beweis ins Unendliche fortgehen, so daß er gar nicht statt fände [10]." Auf dieser Einsicht, daß sich unmöglich **Alles** beweisen lasse, beruhete auch schon ein Hauptargument der griechischen und griechisch-römischen Skeptiker gegen die Dogmatiker und namentlich des

---

4) **Grundriß der Fundamentalphilos.** S. 21. 29.

5) **Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philos.** S. XIV.

6) **Lehrb. d. theoret. Philos.** S. 263.

7) **Aenesidemus**, S. 24.

8) **Handbuch der Psychol.** §. 113—4.

9) **Methodologische Encyclop.** S. 65.

10) Met. III. 4: *ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν· ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.* — So klar übrigens **Aristoteles** dies auch einsah, so oft er auch von dem Unbeweisbaren als dem Ersten (für das Denken) sprach, so wenig sah er dennoch diese unerweisbare Realität selbst, sondern verwechselte damit die Denkgesetze, **wonach** wir im Beweisen verfahren, und an obiger Stelle im Besondern das Denkgesetz des **ausgeschlossenen Dritten.**

Agrippa, eines Nachfolgers des Aenesidemus, und des Menodotus. Vergl. **Sext. Empir. Hyp. Pyrrh.** 1,178. Ritter, Gesch. der ältern Philos. Bd. 4. S. 291.

Diese Einsicht in die Erforderlichkeit eines bereits vor allem Beweise gewissen Etwas ist also allgemein genug; und welche Einsicht läge auch näher? „Gewißheit durch Beweis ist Gewißheit aus der zweiten Hand;" und die kann es sofort nicht geben, wenn es nicht eine Gewißheit aus der ersten Hand gibt.

So einleuchtend dies an sich nun auch war und ist, so muß man doch nicht glauben, daß man eben so klar gesehen hätte, wo dies unmittelbar Gewisse zu suchen und zu finden gewesen. Das unmittelbar Gewisse muß ein uns nächst Gelegenes, von selbst Gegebenes sein; und da haben dann Jakobi namentlich und seine Anhänger Ancillon, Weiler, Köppen, Richter &c., es absonderlich verkehrt gegriffen. Statt nämlich diesen sichern Ausgangspunkt in ihrer nächsten Nähe zu nehmen, bestimmten sie ihn in der weitesten Ferne; statt mit einer ärmlichen Realität für den Anfang sich zu begnügen, nahmen sie dafür sogleich fast den ganzen Reichthum aller denkbaren Realitäten in Anspruch, und statt dadurch ein philosophisches Beweisführen möglich zu machen, nahmen sie allem solchen Beweise sogar sein Objekt weg, und machten ihn sowohl entbehrlich als unmöglich. Zu den Realitäten nämlich, bis wohin kein Beweis reiche, und die allem Beweise zu Grunde liegend, wie vorangehend, gesetzt werden müßten, — zu den des Beweises nicht fähigen aber auch nicht bedürftigen Realitäten —, zählte als Anführer in dieser Sache Jakobi die Existenz der Sinnenwelt und der übersinnlichen Welt, die Realität der Begriffe vom Ich und Nicht-Ich, und die Realität der Ideen, insbesondere die von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, — während diese Realitäten allesammt nach aller Geschichte der Philosophie bisher die Frage- und Streitpunkte in den philosophischen Beweisführungen gebildet hatten: — wo-

her das bei Jakobi eigentlich gekommen, wird sich nachher ergeben.

§. 64.

Ist die erste Bedingung real?

„Veritas ipsa negat, vel tantis ad se amfractibus, quae tam proxima est, vel tantis sumptibus, quae tam gratuita est, perveniri."

August. Opp. t. 2. p. 331. a.

Das heißt: Gibt es vor allem Beweisen und Suchen im Gebiete der menschlichen Erkenntniß eine Realität, die uns eben so unmittelbar und nothwendig gewiß ist und gilt, als sie uns geboten ist?

Es kann der fragliche Anfangs- oder Ausgangspunkt in aller philosophischen Erkenntniß auf keinen Fall in einer von jenen Realitäten liegen, die grade in Frage stehen, sondern eben nur in einer überall vorausgesetzten Realität, die nicht in Frage steht; und dann hat man nur auf die Grundfrage für alle Philosophie selbst zu achten, um diese Realität gar nicht verfehlen zu können. Diese Grundfrage, durch deren Lösung die Lösung aller weitern philosophischen Fragen gänzlich bedingt ist, war diese: ob es im Gebiete der gesammten menschlichen Erkenntnisse auch irgend gewisse Wahrheit gebe, und welche Erkenntniß denn zunächst so feststehe und haltbar sei? Und dann kann man nicht lange zweifelhaft sein, welche Realität selbst bei dieser Frage schon vorausgesetzt ist; es ist das Dasein, die Wirklichkeit der menschlichen Erkenntniß selbst.

An und für sich kann bei unserer ganzen Frage, die auf Wahrheit und Gewißheit von ihr in unserer Erkenntniß geht, die (subjektive) Realität, das Dasein der Erkenntniß (unserer Anschauungen, Vorstellungen, Urtheile, Begriffe ꝛc.,) nicht zweifelhaft sein, grade weil sie eine Frage nach Gültigkeit und Wahrheit unserer (zunächst sinnlichen) Erkenntniß ist,

die ihr Objekt, und damit Inhalt, Sinn und Bedeutung, und damit ihre Möglichkeit verliert, so bald man die Wirklichkeit der Erkenntniß negirt oder addubitirt; so lange noch eine philosophische Frage in der Welt erhoben wird, so lange gibt es auch eine Anerkennung von irgend einer Realität, und zwar voraussetzungsweise, wäre es auch nur die der Wirklichkeit der Frage oder des fragenden Gedankens; und so lange die Frage nach Gültigkeit eines Erkennens erhoben wird und als die tiefste philosophische Frage anerkannt bleibt, so lange koncedirt sie selbst die Wirklichkeit des mannigfaltigen Erkennens. Hierüber braucht man sich nur in etwa mit sich selbst zu verständigen, dann ist man auch darüber im Sichern und im Reinen; alles Beweisen und Nachweisen] in diesem Punkte ist so entbehrlich als unmöglich.

Der fragende Gedanke, und die Erkenntniß, worüber Frage erhoben ist in Absicht auf ihre Gültigkeit, ist uns, wie alle Erkenntniß, gegeben in den T h a t s a c h e n d e s u n m i t t e l b a r e n B e w u ß t s e i n s d e r D i n g e i n u n s; und s i e g i l t u n s a l s w i r k l i c h i n d e m Z u t r a u e n u n d w e g e n d e s Z u t r a u e n s, d a s w i r m i t b r i n g e n u n d s o u r s p r ü n g l i c h i n d a s Z e u g n i ß d i e s e s u n m i t t e l b a r e n W i s s e n s s e t z e n.

§. 65.

Fortsetzung.

Sehen wir aber vor der Hand auch davon ab, daß alle philosophische Frage, wie die Wirklichkeit ihrer selbst, so auch die Wirklichkeit der Erkenntniß und Gedanken als ausgemacht und gewiß voraussetzt und in so weit schon anerkennt, und also nur auf dem Standpunkte erhoben werden kann, wo die Wirklichkeit dessen, was das unmittelbare Wissen als Thatsache in uns weiß, außer Zweifel steht: so ist auch für alles mögliche Philosophiren dieser der Standpunkt, unter den man gar nicht mehr hinabsteigen kann, aber auch nicht mehr hinabzusteigen braucht; ein Standpunkt, den

man noch niemals einem Philosophen streitig gemacht hat, aber auch nicht streitig machen kann.

Das Zutrauen und die Gültigkeit des Zutrauens, welches wir in unser unmittelbares Bewußtsein um die innern Thatsachen setzen, hat selbst die zweifelsüchtigste Skepsis niemals angefochten; und daraus würde für uns folgen, daß wir, auch unbekümmert um den Grund dieser Gültigkeit, auf dem Gebiete fortarbeiten dürften, dessen Besitz man uns als Philosophen nicht streitig macht, der vielmehr selbst der Opposition — der äußersten Linken — in der Philosophie stets über allen Angriff erhaben erscheint und immer erschienen ist.

Ich sagte: auch die Skepsis habe die Wirklichkeit der Erkenntniß und aller Thatsachen des Bewußtseins als solcher niemals angefochten; und es ist nicht uninteressant zu sehen, wie vom Aenesidemus im alten Griechenlande und von noch früherer Zeit her bis auf den Aenesidemus in Teutschland und noch weiter herab bis auf uns noch kein Skeptiker die Realität dieser Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins angefochten, und so der Skepticismus uns und sich selber das Zeugniß seiner Halbheit gegeben und laut erklärt hat: auch unser Zweifeln ist Stückwerk. Um sich davon zu überzeugen, sehe man etwa nur das in diesem Punkte völlig einstimmige Zeugniß zweier Philosophen an, die, der eine als Skeptiker, der andere als kritischer Dogmatiker, beide aber sattsam vertraut mit der Geschichte der Philosophie, und obgleich in jedem andern Punkte als die entschiedensten Antagonisten auftretend, doch darin ganz vollkommen zusammentreffen; nämlich das Zeugniß von K. L. Reinhold und Schulze. Reinhold hatte diesen Gegenstand betreffend in der Theorie des Vorstellungsvermögens S. 190 also geschrieben:

„Die Vorstellung ist das Einzige, über dessen Wirklichkeit alle Philosophen einig sind. Wenigstens wenn es überhaupt etwas gibt, worüber man in der philosophischen Welt

einig ist, so ist es die Vorstellung; kein Idealist, kein Egoist, kein dogmatischer Skeptiker kann dieses Dasein der Vorstellung läugnen."

Sein Gegner Schulze schrieb dann im Aenesidemus S. 24 also:

„Das Dasein der Vorstellungen und die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtsein selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, hat noch kein Skeptiker bezweifelt;" und bald nachher: „Ohngeachtet der Skepticismus behauptet, daß die philosophirende Vernunft über die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens noch nichts erwiesen und ausgemacht habe; so weiß er doch von den Vorstellungen im Menschen sehr viel, und ist über die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtsein als Thatsache vorkommt, mit dem kritischen und unkritischen Dogmatiker vollkommen einverstanden."

Aehnlich sagt der Skeptiker David Hume: „Die einzigen Dinge, von deren Wirklichkeit wir ganz gewiß überzeugt sind, sind Vorstellungen, welche, weil das Gemüth sich derselben unmitttelbar bewußt ist, die strengste Gewißheit gebieten, und der erste Grund aller unserer Schlüsse sind [11])." Und der halbe Skeptiker E. Platner: „Auch für manche, die mehr als Anfänger in der philosophischen Gelehrsamkeit sind, möchte vielleicht diese Erinnerung nöthig sein, daß die Skeptiker nicht allein das Dasein der Vorstellungen der Sinne und der Phantasie, sondern auch derer, die von der Vernunft abhangen, und also überhaupt das Dasein der ganzen menschlichen Erkenntniß zugestehen; und wie wäre es auch anders möglich [12])?"

---

[11]) Ueber die menschliche Natur, Bd. 1. S, 419. 143. der Uebers. von Jakob.

[12]) Philosophische Aphorismen, Bd. 1. §. 708. Anm.

In Beziehung darauf äußert nicht minder entschieden der fichte'sche Idealist Schad: „Die ideale Erfahrung, welche sich bloß auf die Existenz der Vorstellungen bezieht, hat noch kein Mensch, der bei Sinnen war, geläugnet; von derselben konnte also nie die Frage in der Philosophie sein, wenn man nicht die Philosophen sammt und sonders zu Tollhäuslern machen will. — Die ideale Erfahrung ist unläugbar; denn sie ist unmittelbare Thatsache des Bewußtseins [13].“ Daß die alte Skepsis die Realität der innern Erscheinungen, der Thatsachen des Bewußtseins nicht allein unangefochten ließ, sondern konsequent sie selbst behauptete, darüber kann man sich des Weitern belehren bei Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit, IV. 301—9;— wir sagten: konsequent sie selbst behauptete, denn alle ihre skeptischen Behauptungen gründeten sie ja selbst auf die Thatsachen der innern Erfahrung; wie hätten sie nun nicht inkonsequent sein müssen, um diese anzufechten [14]?

Daß den Dogmatikern allesammt die Realität der innern Thatsachen feststand, bedarf wohl der Erwähnung nicht; eher bemerkenswerth ist es, daß die Koryphäen derselben diese Realität auch stets als die unmittelbarste und sicherste geltend machten. So lehrte schon der h. Augustin, im Gegensatze zu den skeptischen Akademikern: „Intima nostra scientia est, qua nos vivere scimus;“ und allbekannt ist, wie auch der Vater der neuern Philosophie, des Cartes, in den Thatsachen des Bewußtseins den stabilen Stützpunkt der Philosophie

---

[13]) Philosophisches Journal von Fichte rc. Bd. 10. S. 270—1.

[14]) Der alte Galenus nannte diejenigen, welche selbst den Glauben an die Erscheinungen festgestellt haben wollten, und mit denen er sich nicht in Streit einlassen wollte: ἀγροικοπυρρωνείους. Richtig sagte Pascal; „La nature confond les Pyrrhonniens;“ ob er aber eben so richtig sagte: „et la raison les dogmatistes,“ wollen wir nachher noch sehen. Vergl. Pensèes, art XXI.

und die Grenzscheide des möglichen Zweifels anerkannte und nachwies.

Die Gültigkeit des Verfahrens also, in der Philosophie diesen Standpunkt einzunehmen, und auf ihm alle philosophische Konstruktion des Wissens, ja selbst der philosophischen Rekonstruktion alles Seins, zu versuchen, ist demnach unbestritten; auf ihm gelten die Thatsachen des Bewußtseins als unbestreitbar wirklich und gewiß. Obgleich wir uns daher auch auf unbestrittenem Terrain befinden, falls wir uns auf diesem Gebiete festsetzen, so halten wir doch nicht für überflüssig, hervorzuheben, was eigentlich diesen Standpunkt unbestreitbar macht. Beweisen im eigentlichen Sinne, d. h. aus Gründen es ableiten, daß wir bei dieser Realität als ursprünglich gegeben stehen bleiben müssen, das hieße, ihre ursprüngliche Gültigkeit aufheben; aber aufhellen und nachweisen läßt es sich, freilich aber nur gleichmäßig in Thatsachen des Bewußtseins, warum wir ihre Realität nicht gültig in Zweifel bringen können.

Daß es realiter unmöglich sei, zu einem Zweifel an dieser Realität zu gelangen, das dürfte Jedem schon ziemlich gewiß sein aus dem Grunde, daß alle Bemühungen der gesuchtesten Skepsis zu einem Zweifel an dieser Realität nicht gelangten; wo so lange und vielfach die Systeme des Zweifels gepflegt sind und diese Realität doch stets so ausdrücklich und nachdrücklich anerkannt blieb, da gilt es wohl Jedem als absolut vergeblich, gegen diese Feste anzurennen. Zu diesem äußern Bekräftigungsgrunde läßt sich aber auch direkt ein anderer, mehr wesentlicher hinzufügen. Ich meine diesen:

§. 65.

Fortsetzung.

Die s. g. innern Zustände, von denen unsere Erkenntnißzustände unter den Namen Anschauung, Vorstellung, Denken, Erkennen, Anerkennen (Glauben, Meinen, Zweifeln) u. s. w. einen großen Theil bilden, gelten

uns jedesmal als wirklich, so oft wir uns ihrer bewußt werden; und nicht sie allein, sondern in allen Fällen, wo die Erkenntniß auf gegenwärtig erscheinende äußere Objekte sich bezieht, gelten auch diese als wirklich; und überdies gilt uns unser erkennendes Subjekt auch so. Ich sehe z. B. einen Baum vor mir, und indeß ich ihn sehe, sage ich zu mir oder Andern: da sehe ich einen Baum, da steht der Baum; mit Ausschließung allen Zweifels daran, erkläre ich als wirklich und behandle ich als wirklich a., den gesehenen Baum, b., mich als das ihn sehende Subjekt, c., mein Sehen des Baumes, das ich grade am bestimmtesten wörtlich bezeichne. Da habe ich also (gemäß innerer Beobachtung) ein dreifaches Fürwirklichhalten, des Objektes, des Subjektes und der Thätigkeit des letztern gegen ersteres; — und diese drei Glieder gewinne ich nicht durch eine gewaltsame Distraktion des Einen und Einerleien, sondern durch das einfachste Verständniß einer auf mehrere Realitäten gerichteten Denkthätigkeit und Entschiedenheit; eben so wenig erreiche ich diese dreifache Entschiedenheit durch eine allmälige Konstruktion ihrer drei Objekte; ich finde sie sogleich fertig und vollendet und ganz zweifellos vor; — denn nicht der Zweifel wird mit dem Menschen geboren, sondern vielmehr die Entschiedenheit über oder der Glaube an die reale Welt; jener ist eine Nachgeburt der Reflexion. —

Dies Fürwirklichhalten schließt sich so in allen Fällen des s. g. nothwendigen Erkennens durch sinnliche Anschauung an dies Erkennen an, und zwar ohne vorangegangene Meditation, Reflexion, Ueberlegung und Nachsinnen, vielmehr unmittelbar und unaufgehalten, so daß ich denken muß, meine geistige Natur bringe es so mit sich, daß ich so verfahren muß und nicht anders verfahren kann, mindestens so lange nicht, als ich nicht darüber zur Reflexion komme; die Objektivität meiner gedachten geistigen Natur läßt diesen Akt dreifacher nothwendiger

Anerkennung, wie es scheint, gleichzeitig ausströmen nach allen dreien Richtungen und auf alle genannten drei Punkte.

Die so überall mit dem nothwendigen Erkennen zugleich entstehende Anerkennung ist zunächst ein Hinnehmen als wirklich, oder ein Ergreifen als unbezweifelt wirklich, und besteht fort in dem Halten der Wirklichkeit, welches uns die früher bezeichnete unzerstörbare Gewißheit zu gewähren scheint.

Auch hat es bereits Manchem so scheinen wollen, daß die Realität des Erkenntnißzustandes und des Erkenntnißobjektes im Falle der Erkenntniß durch äußere Anschauung grade wegen der unmittelbaren und nothwendigen Anerkennung zugleich und gleich sicher festgestellt sei. Indessen kann sich dies doch nur beziehen auf den Zustand vor der Reflexion, weil wir den ganzen Vorgang nur erst so betrachtet haben, wie er sich im unwillkührlichen Verlaufe des Lebens der Unmittelbarkeit darstellt. Sobald man aber über die Sache zum Nachdenken, zur Reflexion kommt, stellt sie sich wesentlich anders dar. Wir finden dann, daß jene zweifache und dreifache Anerkennung nur so lange ungestört fortbesteht, als ihre Gültigkeit und unabänderliche Nothwendigkeit nicht selbst in Frage kommt, oder kommen kann; von da an nicht mehr. Denn auch das liegt in der Objektivität unseres erkennenden Geistes, daß er den Gründen Gewicht gibt und nachgibt, wo diese ihn zu anderer Ansicht bringen, als er bis dahin gehegt.

Nun kann aber allerdings die Gültigkeit, oder statt ihrer die Nothwendigkeit der zweifachen und dreifachen Anerkennung in Frage und Untersuchung kommen, und kommt zunächst bei dem Menschen in Frage in Ansehung der für wirklich gehaltenen äußern Objekte auf Anlaß mancher Täuschung, mancher Einbildungen und Träume, die sich als mit den sinnlichen Anschauungen ebenbürtig ausgeben; und auf diesem Wege haben wir schon oben (§. 15. S. 40—2.) die Frage nach objektiver Realität der sinnlichen Vorstellungen oder nach Realität

der Außenwelt als eine besondere philosophische Hauptfrage entstehen sehen. Und im Bewußtsein des zum vollen Leben erwachten Geistes findet sich dann ein sich-Zurückbeziehen des Haltens dieser äußern Realität auf das Halten der innern Zustände, was des erstern Mittelbarkeit, mindestens für den selbstbewußt gewordenen und reflektirenden Geist andeutet. Wir halten dann die äußern Objekte für wirklich, weil wir sie sehen, tasten rc. Mag es also für den nicht-reflektirenden Geist die Macht des Eindruckes realer Objekte sein, die ihn unbedenklich in ihre Anerkennung hineinzieht und unmittelbar zu sich selber herüberneigt; für die Reflexion und die wissenschaftliche Prüfung erscheint das Halten der äußern Realität vermittelt, und kann nur mittelbar nothwendig gefunden werden; d. h. sie selbst bedarf sofort und fortan des Beweises, und ist also sicherlich nicht jene Realität, die wir hier erfragten, und wofür wir eine so unantastbare als indemonstrable Gewißheit in Anspruch nehmen sollten und wollten; — das Halten dieser Realität muß als nothwendig beharrend nachgewiesen werden. — Dem gemeinen Leben entsteigt wohl kaum jemals ein ernstlicher Skrupel an der (unmittelbaren) Gewißheit der äußern Realität, oder auch nur an der äußern Realität selber; allein die Vermittelung ihrer Anerkennung kann man auch beim ungebildeten Manne noch zum Bewußtsein bringen. Wenn man ihn fragt, ob die Dinge, die er da sehe, auch wirklich dasein? wird er die Frage wohl befremdlich finden, weil er daran allen Zweifel unsinnig findet; aber er wird auf die kuriose Frage doch wohl zunächst die beachtenswerthe Antwort geben: „Ei, wie sollten die nicht dasein? ich sehe sie ja, taste sie rc.“ Also wegen seines Sehens, Tastens der Dinge hält er ihr Dasein für gewiß mit der relativen Nothwendigkeit, worin das reflexionslose Leben sich überall befindet; und sollte man daran nicht auch dem ungebildeten Manne klar machen können, daß ihm die äußern Dinge nicht das am unmittelbarsten Gewisse seien? Dazu kommt, daß das sinnliche Wahrnehmen nur den

äußern Anschein und Widerschein von Realitäten ergreift, aber nicht die äußere Realität, das Seiende selber [15]).

Weil man also immerhin für das Halten, so weit es auf die äußere Realität geht, nach einem befestigenden Grunde fragen, auch einen solchen ansprechen kann, so kann man auch dies Halten nicht ein unmittelbares und an sich unwiderrufliches, oder in sich selbst festgestelltes nennen: und es gewährt die gefragte unmittelbar gegebene Gewißheit wenigstens für die Reflexion nicht.

Aehnlich steht es mit jenem andern gleichzeitigen Halten der Wirklichkeit eines erkennenden Subjektes. Ich sehe die Bäume, so sprechen wir mit voller Ueberzeugung zu uns selbst, und setzen das Ich darin als ein sehendes Subjekt an; aber nicht, weil es unmittelbar geboten wird und uns so in die Anerkennung seiner selbst gradezu hineinzieht — denn es erscheint uns gar nicht —, sondern weil wir ein Sehendes nothwendig finden, wo ein Sehen ist; wie sollte ein Sehen stattfinden können, sagt man, ohne ein Sehendes?

Wir wollen darauf hier nicht eingehen, zu untersuchen, ob man auch richtig und wahr und mit wahrer Nöthigung so verfahre; man sieht, daß in der ersten Reflexion auf die Anerkennung des Subjektes dies Subjekt selbst nicht unmittelbar gewiß, und also auch wiederum jene Realität nicht ist, die in der Reflexion als die unmittelbarst gegebene, und damit als die ursprünglich gewisse erachtet werden könnte und müßte; sie erscheint der Demonstration fähig, und ist ihrer

[15]) Vergl. des Verf. Empirische Psychologie, Bd. 1. Abtheilung 2. S. 306—7; und Gerlach, Fundamentalphilosophie, S. 21: „Weshalb denn auch ein Jeder sich auf sein Sehen, Hören u. s. f. beruft, wenn er die Annahme äußerer Gegenstände vor sich und vor Andern rechtfertigen will;" S. 29: „Es ergibt sich schon aus der gemeinen Selbstkenntniß, daß der Mensch für die Wahrheit (Wirklichkeit) eines äußern Objektes sich jederzeit auf die innere Wirklichkeit seines Erkenntnißaktes beruft."

auch gegen manche philosophische Richtung recht wohl bedürftig; worüber tiefer unten ein Mehreres.

Aber in der Anerkennung des Seins der Erkenntnißzustände selbst bleiben wir, oder diese Anerkennung selbst bleibt uns unantastbar, und eben deshalb nothwendig bestehen; sie ist die letzte Grundlage aller andern Anerkennung und kann eben deshalb durch eine andere nicht gestützt, aber auch nicht gestürzt werden: sie ist faktisch gegeben und kehrt bei jedem Rückblicke auf uns unverändert zurück, ehe wir etwas thun können, sie zu vermitteln oder irgend heranzubringen, aber auch ohne daß wir etwas thun könnten, sie aufzuheben. Das Halten ihrer oder an sie ist unmittelbarer Erguß der geistigen Objektivität, ein Halten des Daseins des Zustandes, worin wir leben, worüber wir nichts sagen, wogegen wir nichts unternehmen können, ohne den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins zu vertrauen. Daß mein Sehen sei, das kann ich nicht wegläugnen, und nicht bestreiten, und so mein Halten des Sehens, die Gewißheit, daß das Sehen sei, in keiner Weise zerstören; daran bin ich als an eine, wenn auch noch so flüchtige, dann doch gewisse Realität wie mit Ketten angeschmiedet. Ohne dem innern Blicke auf den jedesmaligen Zustand zu vertrauen, kann ich auch an diesem innern Zustande, an meinem Halten der innern Wirklichkeit nichts vornehmen und nicht zu seiner Vernichtung beitragen; ohne also den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins zu vertrauen, kann ich diese Thatsachen nicht angreifen; so aber sie angreifen wollen, ist schon im Beginne widersprechend, streitet wider sich selbst.

Die Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins der Dinge in uns, oder unseres jedesmaligen innern Zustandes, muß also so nothwendig in aller Reflexion anerkannt bleiben, als sie nothwendig eintritt vor aller Reflexion, nicht zwar, weil wir sie unmittelbar antreffen, wissen und als seiend denken, sondern weil wir bei unserm Bemerken ihrer selbst sofort eine Entschiedenheit über ihre Wirk-

lichkeit mitbringen, der wir uns nicht enthalten und der wir dann nicht los werden können; auch dies nicht deshalb, weil diese Thatsachen oder Realitäten als solche erwiesen wären aus nöthigenden Gründen, sondern weil diese Realitäten die nothwendige Voraussetzung für alles denkbare Beweisen gegen wie für sie bilden, dies Beweisen sein Materiale, seine Geltung und Möglichkeit nur von demjenigen haben könnte, was unmittelbar gewiß ist und hier erörtert wurde — weshalb auch diese ganze Darstellung nicht Anspruch darauf macht, Beweis zu sein, sondern nur eine Selbstorientirung des Geistes über das, wovon er ausgeht. — War es demnach so ganz unrichtig, wenn Jakobi so eindringlich lehrte, daß die Philosophie mit Glauben anheben und alle Gewißheit aus Gründen auf Glauben fußen müsse? Wie er es nahm, und in dem Umfange, worin er den Glauben nahm, war die Sache freilich fehlgegriffen; dem Grundgedanken nach hatte er aber recht; und es ist ein Hauptverdienst Jakobi's und Ancillon's um die Philosophie, daß sie dies recht klar ausgesprochen haben; — das andere Verdienst, daß sie die Erforderlichkeit einer vor allem Beweise gegebenen Realität für die Möglichkeit desselben ausgesprochen, theilen sie, wie oben gezeigt ist, mit fast allen Philosophen.

§. 67.

Auf diese Thatsachen des Selbstbewußtseins als der solidesten Basis der Philosophie wies auch der Satz des des Kartes hin: Cogito, ergo sum, mehr jedoch in dem Zusammenhange, worin er ihn aussprach, als in dieser nackten Form. Er versetzt sich in den principiis philosophiae auf den Standpunkt des wissenschaftlichen und negativen Zweifels, nimmt den Standpunkt des Philosophen ein, der sein bisheriges Wissen ignorirt, und es nur in so fern will gelten lassen, als er es wissenschaftlich rekonstruiren und als haltbar erweisen kann; und da findet er nun, daß er Alles als ungewiß ansehen und bezweifeln könne, und also nach jener

Maxime es müsse, außer den innern Zuständen volo, dubito, cogito u. s. w., wofür er noch besser das velle, dubitare, cogitare rc. hätte nehmen können; denn nur diese Zustände sind facta, nicht aber ihr Inhäriren an einem Ich, wie er es voreilig in seinem cogito aussprach, um dann seine eigene Existenz als die eines ego in dem Nachsatze: ergo sum, analytisch daraus zu entnehmen [16]. Ja durch dieses sein Zurückgehen auf die Thatsachen des Bewußtseins brachte er als ein neuer Sokrates die Philosophie zum zweiten Male vom Himmel auf die Erde herab, und begründete eine neue Epoche für die Philosophie, ja die neuere Philosophie selbst; bis nach einem dritten Verlaufe ihrer Geschichte wiederum ein ausgezeichneter

[16]) „Quoniam infantes nati sumus et varia de rebus sensibilibus iudicia prius tulimus, quam integrum nostræ rationis usum haberemus, multis præiudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus". Princ. phil. P. 1. N. 1. . . . „Sic autem reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes . . . . non autem ideo nos, qui talia cogitamus, non esse. Ac proinde haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet philosophanti occurrat." ibid. n. 7.-„animadverti, me quia cetera omnia ut falsa sic reiiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse interim essem;" de meth. p. 28. „Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est . . . Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic, quod cogitare;" ibid. n. 9. (edit. Amstel.) — Bei allem dem muß man nun keineswegs glauben, daß nicht in höherm Alterthume schon mehrere Weisen hier die unzerstörbare Realität gefunden haben; denn auch der h. Augustinus sah schon dem Wesentlichen nach dasselbe, de Trinit. lib. 15. N. 21, wo er sagt: „Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis et nescis, et in somnis vides. . . Sive dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest; quia et dormire et in somnis videre, viventis est," &c.

Denker die Philosophie an die Thatsachen des Bewußtseins anknüpfen mußte, über die man auf Ikarus-Flügeln sich zu kühn hinaus gesetzt und in die höchsten Höhen erhoben hatte. Doch hatte vor diesem Denker, dessen ehedem glorioser Namen Vielen nun ein odioser geworden, auch ein anderer, den ich gern nenne, an die conscientia intima und primaria wieder angeknüpft, um den Kriticismus zu bekämpfen, nämlich Bened. Stattler, vorzüglich in dem eben so scharfsinnigen als viel verschrieenen Werke Anti-Kant, aber auch in der Psychologie und Metaphysik; — unter den neuesten philosophischen Schriftstellern wollen wir vor Allen aufmerksam machen auf Gerlach, als denjenigen, der in den Thatsachen des innern Bewußtseins den überall gegebenen Anbindepunkt für die Gewißheit über Realitäten erkannt hat; — derselbe spricht darüber an mehreren Stellen seiner Fundamental-Philosophie, besonders §. 16. 30. 31; am erstern Orte heißt es: „Sobald der Mensch von etwas überzeugt ist, seine Ueberzeugung mag das Wahre, Gute oder Schöne betreffen, stützt er sich auf sein Bewußtsein; denn in sich und in seinem Bewußtsein besitzt er die Elemente zur Erkenntniß der Dinge; hier findet er die Nothwendigkeit jedes seiner Urtheile; ja es ist überhaupt für den Menschen nur dasjenige, dessen er sich bewußt geworden ist ꝛc.“

Wir sagten oben und wiesen nach, daß der Skepticismus die Realität dessen, was Thatsache in uns ist, niemals angefochten habe. Man wolle sich dagegen nicht auf Fichte, oder gar auf Kant beziehen, als welche diese Thatsache, ihre Realität und Qualität angefochten, bezweifelt und geläugnet hätten. Fichte nämlich behauptete nur, daß das Bewußtsein um diese Thatsachen als solches weder diese Thatsache noch sich selbst verbürge, und darin hatte Fichte recht; ein Wissen, das nicht selbst bereits unser (gerechtes oder nothwendiges) Zutrauen hat, kann uns kein Vertrauen auf die Realität seines Gegenstandes verleihen, noch weniger ein solches Vertrauen rechtfertigen; und mehr als das bloße Wissen um die That-

sachen hatte Fichte darin nicht gefunden. Fichte befand sich jedoch in der That auf jedem seiner Schritte in Entschiedenheit über diese Wirklichkeit, und bestritt so wenig die Haltbarkeit derselben, daß er nicht einmal hieran dachte; — was ihm als feststellender Grund dieser und aller Realität galt, ist freilich solcher Grund nicht, oder ist es doch um des von ihm angegebenen Grundes willen nicht; denn er suchte diesen Grund in unserer Subjektivität und Persönlichkeit, nämlich in einem Sollen und Wollen, während er in unserer Objektivität, in einem Halten und Halten-Müssen derselben liegt, das auch ungerufen sich einstellt; — genug aber, Fichte war nicht Skeptiker in der That, sondern nur dem Scheine nach, wenigstens was die Thatsachen des Bewußtseins betrifft, weshalb er auch unbedenklich sich so oft auf diese Thatsachen zurückbezog [17]). — Und was Kant betrifft, so ist zwar wahr, daß seine Lehre von der Zeit als bloßer Form des innern Sinnes alles Wissen um die innern Objekte um seine objektive Gültigkeit brachte, aber auch wahr, daß diese Lehre ihn sofort in so entschiedenen Widerspruch mit sich selbst versetzen mußte, daß er keinen einzigen Satz seiner Kritik mehr hätte schreiben können, wenn er solchen Widerspruch nur flüchtig hätte bemerken wollen, als man ihn so nachdrücklich darauf aufmerksam machte, wie dies einerseits von Stattler [18]) und andererseits von Schulze im Aenesidemus geschah.

§. 68.

Wir haben also einen festen Boden und Ausgangspunkt vor allem philosophischen Beweise und für ihn; wir haben eine Realität und eine unwandelbare Gewißheit von dieser Realität, und die erste Bedingung allen philosophischen Be-

---

17) Vergleiche Bestimmung des Menschen, 3. Buch, Glauben.

18) Anti-Kant S. 171. Anm.

weises ist dargebracht. Wir haben diese Realität nicht in transscendentalen Regionen und in Urthatsachen in uns, wovon Niemand weiß, und wovon man am wenigsten wissen kann im Beginne der philosophischen Reflexionen, sondern in einem Gebiete, das Niemand verfehlen kann; — wir haben daran keine unbestimmt gelassene und namenlose; wir haben eine genau bestimmte; wir haben sie nicht in weiter Ferne von uns, sondern in nächster Nähe in uns, und haben darin den Standpunkt für die philosophische Konstruktion gewonnen, den Archimedes für die mechanische Bewegung der Erde und des Himmels suchte, als er sein: *δός μοι ποῦ στῶ*, ausrief; oder auch das Realprincip der philosophischen Erkenntniß, (das aber etwas anderes ist als das principium essendi).

Mehr aber als die schlichten Thatsachen des Bewußtseins lassen sich zu dem für Menschen Urgewissen nicht zählen, und namentlich weder das Ich, noch das Nicht-Ich, da beide nach dem Obigen (freilich von dem objektiv längst realen Ich) erst mittelbar erkannt und anerkannt werden an der Hand und auf Grund jener Thatsachen und auch in solchen. Am wenigsten thut es dabei Noth an eine ursprüngliche und transscendentale Synthese in dem Ich (als vermeintlichem Realprincip) zu statuiren, worin wir unmittelbar Gewißheit besitzen „von dem eigenen Sein und dem Sein anderer Dinge außer ihm, und von der zwischen ihm und diesen Dingen stattfindenden Gemeinschaft", so daß diese Ueberzeugungen nicht durch Beweise von der philosophirenden Vernunft erst zu begründen, aber nichts desto weniger unumstößlich gewiß, weil ursprünglich genannt werden müßten; so denkt sich Krug diese Sache [19]), und macht sich damit einen großen Theil der theoretischen Philosophie ganz entbehrlich. Wir glauben, nach dem bisher

---

[19]) Sieh' dessen Fundamental-Philosophie, 2te Aufl. S. 114—5.

Gesagten nicht mehr nöthig zu haben, dies hier umständlich zu widerlegen, zumal da in dem zunächst Folgenden noch so Manches vorkommen muß, was direkt dagegen spricht.

Das Halten der Realität der innern Thatsachen, wie sie dem innern Sinne erscheinen, ist das unmittelbare, unvermittelte Halten, und als nothwendiges Halten die unmittelbare Gewißheit, wonach wir fragten; es ist ein Fürwirklich-, rücksichtlich ein Fürwahrhalten, ohne Gründe, und ruht in sich selbst als unantastbares Faktum.

Von dieser in den Thatsachen des Bewußtseins vor allem Suchen gelieferten Realität können und müssen wir nun anheben; sie ist eine in uns oder an uns gegebene, eine subjektive Realität, von welcher wir zu aller andern Realität, auch zur Realität außer uns und über uns, zur objektiven Realität, gelangen müssen, wenn es für uns auf philosophischem Standpunkte überhaupt eine solche geben soll. Vom Subjektiven führt demnach der Weg für uns zum Objektiven, falls es ein wirkliches Objektive für uns gibt, während es gleich anfangs als ein verkehrtes Beginnen erscheinen muß, den umgekehrten Weg einzuschlagen, vom Ungewisseren zum Gewissen zu gelangen, und so eine Harmonie beider zu gewinnen. — Wir fragen aber dann nothgedrungen und von Neuem nach der zweiten Bedingung des philosophischen Beweises.

§. 69.

Ueber die zweite Bedingung philosophischer Demonstration.

ad b. Wie nun aus Gebiete der subjektiven Zustände hinausgelangen zu dem Objektiven? wie aus mir herausgehen? So ruft man uns hier entgegen, und detaillirt die Einrede alsdann in mehreren Weisen, namentlich in folgenden:

aa., Alle Thätigkeit, worin ich zu einem Aeußern gelange, womit ich solche setze, finde, denke, erschließe, alle diese Thätigkeit bleibt doch mindestens so subjektiv und in mir gelegen,

als jenes anfängliche Wissen um die Thatsachen in mir, und führt mich nicht aus mir hinaus; oder „der Verstand kann doch so wenig über sich selbst hinaus, als die Empfindung;"

bb., alles Beweisen ist bei seiner Subjektivität doch nur ein Schließen, ein mittelbares Urtheilen, und kann doch im Schlußsatze zu nichts Mehrerem führen, als was bereits in den Prämissen verborgen liegt. —

§. 70.

aa., Das Erstere ist es, was auch Lichtenberg im Sinne lag, als er sagte: „Wir können durchaus nichts anderes, als Idealisten sein; denn alles kann nur durch unsere Vorstellungen gegeben werden; es ist dem Menschen unmöglich, aus sich selbst herauszugehen." . . . „Wie soll man aus dem ewigen Cirkel der Vorstellungen herauskommen, da unser Philosophiren selbst nur durch einen Wechsel von Vorstellungen möglich ist?" Und doch: „Diese, den meisten Sterblichen nicht einmal verständliche Frage muß der Philosoph beantworten, oder aufrichtig gestehen, daß Wissenschaft nichts ist, als ein intellektueller Traum." — Wie mißlich wäre es aber nicht schon, für die Philosophie, wenn auch nur Jakobi recht hätte, wo er sagt: „Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenes Selbstes, und folglich als Vorstellungen von etwas außer uns gar nichts sind; sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind, dagegen lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. Sollte es so schon um die uns bekanntesten aller Dinge, über die Dinge außer uns stehen,

wie möchte es uns dann nicht mit den Dingen über uns ergehen?

Alle Demonstration ist freilich ein so subjektiver Akt, wie alle Erkenntniß überhaupt, und auch ihr Resultat ist nur ein Zustand des Subjektes. Wie aber, wenn dieser Akt in allen Instanzen eine sichere Entscheidung, und dieses Resultat ein Zustand der früher beschriebenen vollen Entschiedenheit und Gewißheit wäre? Da wäre man ja vollkommen im Reinen und am Ziele. Daß wir dabei nicht aus uns herausgehen und uns nicht selber verlieren, ist dabei kein Nachtheil, sintemalen man in der Welt nicht viel darauf hält, daß man außer sich kommt, von Sinnen und vom Verstande kommt, sondern darauf dringt, daß man hübsch sinnig bei Sinnen und Verstande und so bei sich selber bleibe. Daß wir nicht in die Dinge eingehen, mit den Dingen uns nicht identisch machen können, dafür ist so sicher gesorgt, als dafür, „daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen," und das ist auch eben so gut; solche objektive (und nicht bloß objektiv gültige) Ueberzeugung, die in und an den Dingen, und nicht mehr subjektiv und so in uns, d. h. unsere Ueberzeugung wäre, die kann man nur im Wahnsinn wollen, oder wenn man außer sich und von Sinnen ist. Und warum sollte man denn auch in die Dinge eingehen müssen, um mit ihnen zusammen zu kommen? wäre es nicht angemessener, sie gingen in uns ein, oder meldeten sich wenigstens bei uns gehörig an? Und wenn wir eine wahre Erkenntniß ihrer gewinnen sollen, dann ist, da Wahrheit in Harmonie, nicht aber in Identität besteht, weder unser Eingehen in sie, noch ihr Eingehen in uns, zur Erreichung von Wahrheit zweckmäßig, sondern nur das besagte Anmelden, und zwar der Dinge bei uns, nicht Unserer bei den Dingen; denn wir sind die Hauptpersonen, oder doch wenigstens Personen, und Dinge, wenn sie sonst überhaupt sind, sind und bleiben doch nur Dinge.

Es ist, wie Ancillon sagt: „Der Philosoph kann nie

aus sich selbst, seinen Vorstellungen, seinen Gefühlen, seiner eigenen Empfänglichkeit oder Thätigkeit herausgehen. . . Aber man vergesse nie, daß dieses Gebrechen, wenn es eins ist, allen Systemen gemein ist. Man sieht immer nur mit eigenen Augen, man hört nur mit seinen eigenen Ohren, man berührt einen Körper nur mit seinen eigenen Organen. Niemand folgert daraus, das, was ein Mensch sieht, hört, betastet, sei bloß relativ, und es sei in dem ganzen Systeme der Anschauungen und sinnlichen Empfindungen nichts Gültiges und Wahres für die übrigen Menschen. So fühlt man auch mit seinem eigenen Gemüthe, man begreift nur mit seinem Verstande, man bauet Vernunftschlüsse nur mit seiner eigenen Vernunft; wer könnte daraus folgern, daß in diesem allen nichts Allgemeines und Objektives sei [20]?"

Also, daß alle Demonstration und alle durch sie vermittelte Ansicht von Etwas, nur etwas Subjektives, verstehe: in uns als Subjekten sei, versteht sich freilich von selbst [21]; jedes Andere aber ist hier auch so überflüssig als undenkbar. Und daß wir es nun in Ansehung aller andern Realität, welche in den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins nicht selbst gelegen ist, durch solche Demonstration zur gesuchten Gewißheit bringen können, dazu haben wir wenigstens von der Seite Aussicht, daß wir eine Realität, und zwar eine sehr reichhaltige Realität feststehen haben. Diese Thatsachen des Bewußtseins sind vielleicht der klarste, reinste Reflex alles kreatürlichen Daseins; ein beständiges Anknüpfen an sie gibt uns dann die mannigfaltigste reale Vermittelung für alle Realität, die wir nicht erdenken, sondern auffinden sollen, wie uns dagegen und dafür die erste Realität gegeben ist. —

---

20) Ueber Glauben und Wissen, S. 44–5; und des Verf. Psychologie Bd. 1. Abth. 2. S, 344.

21) Daß dies jedoch nicht in dem Sinne zu nehmen, als wenn sie in der Subjektivität (Freiheit und Willkühr) und Zufälligkeit basire, ist nach den frühern Erläuterungen wohl von selbst klar.

zu winzig wolle man diese Realität nicht finden, als daß darauf die ganze reale Welt des Philosophen philosophisch basirt werden könnte: unsere Erde ist auch nur ein winziger Punkt im Weltall, und dennoch gewährt sie Standpunkt genug, um das Weltsystem in seiner Unermeßlichkeit auf gar große Strecken darauf zu erforschen.

§. 71.

Fortsetzung.

ad bb. Freilich wird dies alles nur mittelbar und schlußweise geschehen können. Aber nichts ist so irrig und doch so gewöhnlich, als die Ansicht, daß alles Beweisen nur ein Entnehmen eines Satzes aus Prämissen sei, worin er versteckt schon liege; und gar nicht selten ist nebenbei die falsche Ansicht, daß das Beweisen eine Vermittelung des erkannten oder zu erkennenden Objektes sei.

Daher rührt es vorzüglich, daß Jakobi und Ancillon alle uns gewisse Existenz als schlechthin gegeben behaupten, ohne Beweis, und daß man heut zu Tage in dem Beweise aller Realität eher eine Aufhebung als Feststellung derselben sehen, und im Besondern in dem Beweise einer absoluten Existenz den Widerspruch finden will, daß dieser Beweis eine Ableitung des Grundes von Allem aus dem Begründeten sei; daher die gewöhnliche Redensart, das Dasein Gottes sei weder eines Beweises fähig, noch bedürftig; er selber sei das Axiom des Erkennens, wie der Grund des Seins; — oder wie Schelling sagt (Philos. Schriften, Bd. 1. S. 32): „Wer das Absolute demonstriren will, hebt es eben damit auf."

α., Allerdings ist der Beweis immer eine Vermittelung oder Ableitung, nicht aber des Gegenstandes selbst, sondern einer Erkenntniß über ihn; und diese beiden Punkte sind so himmelweit von einander verschieden, daß es ein schlimmes Zeichen der Zeit ist, wenn man in ihr, und zwar auf dem Gebiete der Wissenschaft, sie so entschieden und sorg-

los identificirt. Ob die Sache, welcher der Beweis gilt, unmittelbares oder mittelbares, nothwendiges oder zufälliges Sein habe, das ist vor der Hand gar nicht in Frage, sondern ob sie überhaupt ein Dasein habe; und dann kann die Affirmation des Daseins unmittelbar erfolgen, wie bei den innern Thatsachen, aber auch mittelbar, wie bei den übrigen Dingen; das ist nicht Ableitung und Vermittelung der Dinge, und eben deshalb ist der Beweis z. B. des Daseins Gottes, keine Ableitung seiner Existenz, sondern Vermittelung unseres Glaubens an ihn. So nimmt es auch der gemeine Menschenverstand, und nur der verkehrte Gedanke einiger Gelehrten hat die Sache umgekehrt, aber auch damit nur sich selber verwirrt. Ueber diesen frakten Gegenstand vergleiche man des Verf. Empirische Psychologie, Bd. 1. Abth. 2. S. 210 und folgg. — An einer andern Stelle werden wir vielleicht noch ausführlicher hierüber handeln.

β., „Was wir beweisen wollen, dessen Wahrheit, sagt man, muß implicite in demjenigen liegen, wovon wir im Beweise ausgehen; durch den Beweis finden wir nichts Neues, sondern machen es uns durch ihn nur deutlicher;" so wörtlich Fries in seiner Neuen Kritik, Bd. 1. S. 340!! Und so schreiben Leute, welche ganze Abhandlungen über das Beweisen, und große Handbücher der Logik schreiben!! Es ist noch ein großes Glück, daß sie sich dahin bescheiden, die Leute das Beweisen bloß lehren zu wollen, und daß die Welt in allen wichtigsten Verhandlungen das Beweisen selbst in viel richtigerm Takte übernommen hat. Man sollte meinen, schon die oberflächlichste Rücksicht auf den Beweis vor Gericht, mag er aus Indizien oder aus Zeugnissen geführt werden, also ein Blick auf eine der vulgärsten und wichtigsten Erscheinungen des praktischen Lebens, hätte vor solchem Wahne bewahren können und sollen! Aber freilich! was man so leicht einsehen kann, würde man eben zu leicht einzusehen glauben, und so kommt es dann wohl, daß

man in lauter Streben nach komplicirten und gelehrten Einsichten und Verwicklungen die nächst gelegenen Einsichten ohne Verwicklungen nicht gewinnt, und daß man, wie man ehemals „vor lauter Bäumen den Wald nicht sah," anjetzo „*umgekehrt* vor lauter Wald die Bäume nicht sieht."

Der Irrthum ist daher entstanden, daß man das Beweisen gradezu für ein *Schließen* genommen und dann dabei nur ausschließlich an den gewöhnlichen Schluß gedacht hat, den die Logiker des Breitern behandeln, so daß ihnen für wichtigere Dinge kein Raum bleibt. Die gewöhnlich von den Logikern behandelten Schlüsse sind — bis auf die Schlüsse aus *Induktion* und *Analogie* — allerdings nur Folgerungen aus Prämissen, die den Schlußsatz schon materiell in sich versteckt enthalten; die Schlüsse aus *Induktion* und *Analogie* sind jedoch sofort schon mehr und führen weiter, als die Prämissen gehen; dafür sind sie nun aber freilich auch von den Logikern sofort des Vorwitzes bezüchtiget, gar spröde behandelt und so gut wie beseitigt worden; — und doch bedarf es nicht grade vielen Scharfsinnes, um einzusehen, daß alle jene Schlüsse und Schlußreihen, die uns im Schlußsatze nur hervorheben, was implicite in den vorhandenen Prämissen schon mitgedacht war, höchstens einen *formalen* Werth für die Erkenntniß haben, nämlich den der Anordnung und *Aufklärung*, aber keine *reale Erweiterung* gewähren und uns um nichts weiter bringen; daß somit ein einziger Schluß aus zureichend dargebrachter *Induktion* oder *Analogie* in realem Werthe unendlich mehr gelte, als alle jene Schlüsse, die nur wiederholen, was man schon weiß, und woran der breite Logiker, wie es scheint, meistens zu eigener gelehrter Erbauung sich ängstlich abmüdet, die aber im Leben ziemlich unberücksichtigt bleiben können.

Wenn ich weiß, daß *Eisen ein Körper ist*, *alle Körper aber schwer seien*, dann weiß ich auch, *daß Eisen schwer sei*; und ich habe nicht leicht nöthig, mir dies dann noch besonders vorzusagen; nur für konfuse Köpfe

mögen solche Schlußakte Bedeutung haben, aber der Armuth an richtigen und wahren Gedanken können sie nicht abhelfen. Wenn ich dagegen an der Barometerröhre in der Luftpumpe bemerke, daß, so oft ich die Luft unter der Glasglocke verdünne und vermindere, auch die Quecksilber-Säule niedriger fällt, und daß sie wiederum höher steigt, je mehr ich die Luft verdichtere: dann schließe ich daraus auf innere Verbindung und folgere, also drückt die Luft und ist sie schwer; und dahin leitet mich doch Induktion. — Vor der Hand soll hiemit nur gesagt sein, daß nicht alles Schließen seinen ganzen Inhalt aus den Prämissen beziehe, um der uns entgegengehaltenen Ansicht durch ein Beispiel aus der Logik zu begegnen, wo man mit bloß logischer Schlußkenntniß gegen uns argumentirt; tiefer unten werden wir noch auf diese Schlüsse aus Induktion und Analogie zurückkommen müssen; unsere nächste Aufgabe aber kann dadurch nicht aufgelöset werden, wie man dies ohne Weiteres schon einsieht.

Zugleich ergibt sich hier, daß alle jene Denkgesetze, welche das Denkgeschäft nur formal leiten und die Grenzen seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit bestimmen, uns in der Philosophie von keinem bedeutenden Nutzen seien, weil sie nicht zur Erweiterung der Erkenntniß der Realität und ihrer Qualitäten uns führen können; nämlich nicht die Denkgesetze der Einerleiheit, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten, nach welchen, beiläufig bemerkt, auch aller logische Schluß und selbst der hypothetische Kettenschluß abläuft.

Diese Denkgesetze des Verstandes, wie man sie heißen muß, treten auch im Denken des Seins der innern Thatsachen, der Anschauungen, Erscheinungen, Begriffe, Gefühle, Bestrebungen rc. schon in Anwendung; aber haben auch hier, obwohl nothwendig anerkannte Gültigkeit und Anwendung, doch nur formalen Werth, worüber ebenfalls an einer andern Stelle noch Rede kommen muß.

§. 72.

Fortsetzung.

Ist die zweite Bedingung real?

Wir haben bisher an der Grundfrage für alle Philosophie allein, an der Frage: ob die objektive Realität unserer Erkenntniß demonstrabel sei? die Nothwendigkeit nachgewiesen, zu dem metaphysischen Standpunkte in den Thatsachen des Bewußtseins noch einen metaphysischen Hebel zu finden, durch den wir sicher hinausgehoben werden könnten über diesen Standpunkt im idealen und subjektiven Gebiete zu dem Gebiete objektiver Realitäten. Sehen wir aber diese Frage im Vergleich mit allen metaphysischen Hauptfragen genauer an, dann werden wir sofort gewahr, daß für sie und für diese allesammt in gleicher Weise solches medium des Uebergangs erforderlich sei; und dann lassen die Anforderungen an unser leitendes Prinzip und es selbst sich leichter bestimmen.

Unsere erste Frage ist dann: Gibt es zu den innern Thatsachen ein Korrelatum außer ihnen? — Diese Frage in nächster Anwendung gedacht auf die innern Thatsachen überhaupt und auf das nächste Korrelatum, bildet die erste und die metaphysisch-psychologische Frage: Gibt es zu den innern Thatsachen auch ein reales Subjekt, ein Ich? Denkt man sie in nächster Beziehung auf die äußern sinnlichen Anschauungen, dann heißt sie: Gibt es zu den s. g. äußern Anschauungen auch reale äußere Objekte? in Anwendung gebracht auf jenes Subjekt gegenüber diesem Objekte: Gibt es einartige oder verschiedenartige Kausalität in diesen? und in Anwendung dann gebracht auf diese realen Subjekte und Objekte zugleich heißt sie dann: Gibt es einen Gott als letzten Grund der Welt?

Also die metaphysisch-psychologische Frage wird nun diese: Gibt es zu den innern Thatsachen ein Subjekt? Die metaphysisch-kosmologische: Gibt

es zu den äußern sinnlichen Anschauungen eine äußere Welt? Die dualistische: Gibt es einartige oder verschiedenartige Kausalität für diese Innen- und Außenwelt? Die metaphysisch-theologische: Gibt es zu der Welt einen Gott?

Jede dieser Fragen sucht also zu einem ersten Gliede ein zweites, das nicht schon analytisch im ersten liegt, sondern synthetisch zugefügt wird; eben so soll in der philosophischen Beantwortung der Fragen die Antwort durch reine Geistesfunktionen gewonnen werden, wie dies im Begriffe des Philosophischen wesentlich liegt, im Gegensatze zu dem Empirischen, Historischen und Positiven; — also muß eine Geistesfunktion ausfindig gemacht werden, die material agirend, dann die Erkenntniß erweiternd ist; und diese quasi schöpferisch agirende Funktion muß zudem uns mit Gewißheit an die neue Realität verweisen.

Ferner denken wir das erste der beiden Glieder dort abhängig von dem zu realisirenden zweiten Gliede; und grade nur, weil wir und so lange wir solche Abhängigkeit denken, finden wir auch ein zweites Glied überhaupt nothwendig. Genügten nach unserm Dafürhalten die innern Erscheinungen in ihrer Realität sich selber, so würden wir sicherlich sie nicht an ein Ich anlehnen und diesem zuschreiben; genügte nach unserm Dafürhalten das anschauende Ich sich selber, wir würden keine erscheinenden Dinge, und genügte eben so alsdann die Welt sich selber, wir würden keinen Gott als ihren Urgrund zu denken haben, 2c.

Es gibt aber unter den Thatsachen des Bewußtseins einen Denkakt, und ein Prinzip für viele Denkakte, so an sich wohl geeignet scheint, über den gegebenen Standpunkt uns hinwegzuheben zu einem andern, und von diesem neuen Standpunkte uns wiederum hinwegzuführen, und so von einer Realität uns zu verweisen an die andere, — womit wir demnach hoffen können, zur Lösung aller unserer Realitäten-Fragen zu

gelangen, zumal da dieser Denkakt a priori der schon geltenden Realität eine neue hinzufügt oder hinzugefügt erklärt. Es ist der Satz vom Grunde, den wir daher an sich und in der Art seiner Anwendung nun näher zu betrachten haben.

Es ist aber auch gar nicht abzusehen, wie wir noch sonst auf irgend einem nähern Wege auf das Verhältniß der Abhängigkeit unserer Vorstellungen, sei es von einem vorstellenden Subjekte oder einem vorgestellten Objekte, und wie wir auf das Verhältniß der Abhängigkeit der gefundenen Realitäten von andern noch zu findenden Realitäten geführt werden könnten, als im Wege desjenigen Denkens, in welchem wir über Abhängigkeit der Dinge überhaupt Begriffe bilden, d. h. durch das Denken eines Etwas, wovon sie abhangen, und d. h. eines Grundes.

§. 73.

Ueber den Satz vom Grunde.

α., Seine Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Apriorität.

Der Satz vom Grunde, in seiner nacktesten Form genommen, ist dieser: „Alles, was ist, hat seinen Grund." In diesem Gedanken denken wir dem Seienden synthetisch ein Objekt hinzu, wodurch jenes ist, und wir denken also nicht das Seiende durch diesen Begriff, so daß wir es dadurch uns von Neuem verständigten; sondern dem gedachten Sein geben wir durch dies Denken, freilich zunächst auch nur denkend und für das Denk-System, Unterlage und so innere Haltung und Bestand, wie wir dagegen durch das Denken von Substanzen für die äußern Erscheinungen diesen selbst eine Unterlage, jedoch darin nur äußere Haltung und Bestand, Haltung an einem Andern geben.

1) Wir legen so allgemein, allem gedachtem Sein einen Grund der Existenz denkend unter, so zwar, daß sich dieses Denken, wie wir sagen, von selbst versteht und daher

nicht mehr zum Bewußtsein gebracht, und nicht mehr bestimmt ausgeprägt wird, als nur in den Fällen noch, wo entweder ein seltsames Ereigniß uns begegnet, wofür wir den bestimmten Grund nicht sobald finden können, und in denjenigen, in welchen wir eine auffallende Erscheinung aus ihrem so bestimmten Grunde nicht herzuleiten vermögen. So z. B. wenn vor unsern Augen ein merkwürdiges Meteor, oder eine seltsame Beleuchtung durch ein Nordlicht auftritt; woher mag das sein? fragen wir, und setzen darin laut genug voraus, daß es irgendwoher sei; und dieses irgendwoher hat nicht die lokale Bedeutung des dorther und dergl., sondern grade die des irgendwodurch, durch irgend einen Grund; — so denken wir, daß durch den Luftdruck das Quecksilber in der Barometer-Röhre steige, und denken über alles und jedes, daß es seinen Grund, seinen guten Grund habe; so daß es uns nur noch lächerlich klingt, wenn man jemals auf die Frage: wodurch das gekommen, die Antwort erhält, die Sache sei ohne Grund; ja sogar gilt diese Redensart, die Sache, das Gerede u. s. w. sei ohne Grund, so viel, als: sie sei selbst gar nicht, das Gerede sei unwahr rc.

Es ist dies Denken ein allgemeines Denken; gleichviel, ob das Seiende, was wir so begründen, ein inneres Objekt, oder ein äußeres ist, ob es ein Sinnenobjekt oder ein übersinnliches Objekt, ob ein phaenomenon oder ein noumenon ist; das alles ist hier gleichviel; es bezeugt das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns, daß wir allem gedachten Sein einen Grund denkend unterlegen.

2) Diese seine Allgemeinheit deutet auch zugleich auf seine Nothwendigkeit hin. Ueberall und immer, im Leben wie in der Wissenschaft, geht man von diesem Grundgedanken aus und verfährt nach ihm; woher rührte für alle Menschen diese Allgemeinheit in Allem, wenn er kein nothwendiger, kein menschlich-nothwendiger Gedanke wäre? Durch die älteste Natur-Philosophie, wie die neueste, durch die

platonische Philosophie, wie durch die aristotelische und später durch die scholastische, zieht er sich wie ein gemeinsamer Athemzug hindurch, und alles praktische Leben auch in den wichtigsten Beziehungen wird nach ihm geleitet — wie wir nachher noch hervorheben werden.

3) Und diese Nothwendigkeit ist keine äußere, zufällig entstandene, sondern sie ist in der Natur unserer Denkkraft gelegen, und läßt sich darin auch noch in ihrer Wurzel weiter verfolgen. — Daß der Gedanke vom Grunde jeglichen Seins ein durch die Denkkraft selbst mitgebrachter, daß er a priori sei, das hat in neuerer Zeit vorzüglich Kant ins Licht zu stellen gesucht, und zwar gegen David Hume, ist jedoch selbst bis zu seiner eigentlichsten Wurzel nicht vorgedrungen. Wir denken allem gedachten Sein (synthetisch) einen Grund des Seins hinzu, nicht, weil wir ihn vorher in der Erfahrung anschauend vorgefunden, oder w. d. i. jener Gedanke ist kein nachbildlicher und so empirischer; sondern in einem vorbildenden Denken setzen wir den Grund voraus, um ihn dann allenfalls in einem Gegenstande liegend zu finden, den uns die Erfahrung und Anschauung bietet, der vielleicht aber auch aller unserer Forschung sich entzieht.

Schon der Inhalt dieses Gedankens verräth einen andern, als empirischen Ursprung; und jenes unser Verfahren, worin wir den Grund erst denkend voraussetzen, ist dann um so gewisser nicht erst abstrahirt aus frühern Erfahrungen, obwohl es dadurch mehrfach bedingt, und man kann sagen, veranlaßt ist. Es wird in diesem Gedanken gar kein sinnenfälliges Objekt, oder doch kein sinnenfälliges Verhältniß zwischen den Objekten gedacht, wovon ich das eine durch das andere begründet denke; die Erfahrung bietet mir nur das seiende Objekt, aber schon selbst die Existenz nicht mehr, nicht das Sein des Objektes; und ferner bietet sie mir den äußern Zusammenhang der Objekte (der Erscheinungen) nach Raum und Zeit, das Neben- und das Nach-einander, in keiner Art aber das Durch, oder das Durch-einander; und was mir noch

jetzt keine empirische Anschauung der Dinge entdeckt, keine mich umfassen läßt, das ist auch sicherlich nicht durch frühere Anschauungen von mir erreicht worden; kann ich ein gedachtes Verhältniß, wo es nun bekannt ist, in der Anschauung nicht einmal nachweisen, dann ist wohl um so sicherer die erste Auffassung des bis dahin unbekannten Verhältnisses nicht durch Anschauung entstanden. Wenn wir auch jetzt das Hell- und Dunkelsein ohne Bedenken ableiten von dem Hervortreten der Sonne über den Horizont und von ihrem Untergange, so finden wir in der Wahrnehmung doch nicht, daß das Eine durch das Andere sei, sondern nur, daß das Eine beständig das andere begleite; so wenig, als das Kind, wo es die Entdeckung macht, daß die angezündete Lampe Helle durch das Zimmer verbreitet, ihr Erlöschen aber Dunkelheit, da nun die Helle in der Lampenflamme begründet wahrnimmt; das Phänomen ist ihm dann interessant genug, daß mit dem Einen das Andere wirklich wird, aber es würde das Interessante gewiß nicht einmal haben, wenn für das Kind in dem Vorgange nicht eine Art von Mysterium läge, das es zu der Frage bringt: Wie kommt das doch? — Hatte man daher in früherer Zeit, vor David Hume vielfach gemeint, daß man den Begriff vom Grunde, respektive von Ursache, aus den Erfahrungen gewinne, und daß er ein Erfahrungsbegriff sei, so konnte es dem Hume bei genauerer Analyse und Beobachtung doch nicht entgehen, daß dem nicht so sei.

§. 74.

Fortsetzung.

Hume's Ansicht über diesen Satz, und die Gründe dagegen.

Auch Hume legte dem Satze vom Grunde und dem Kausalitätsprincip Nothwendigkeit bei, jedoch nur eine äußere; er hielt ihn für ein nothwendiges Produkt der (kombinirenden) Einbildungskraft, die zu seiner Erzeugung Anlaß und Stoff in

unzähligen Erfahrungen nehme; woraus Hume dann konsequent genug folgerte, daß wir eigentlich nothwendig nur eine Verbindung zweier verschiedener Objekte oder Erscheinungen in jenem Gedanken dächten [22]), und bei der einen dann die andere präsumirten, daß aber die Metaphysiker in ihrer Unbekanntschaft mit der Geltung des Satzes, zwar wohl in erklärlicher Weise, jedoch auch ganz irrig, von diesem Satze Anwendung machen wollten für das Gebiet übersinnlicher Erkenntnisse, da er doch nur ein Scheinprodukt der Erfahrung, und nur gemacht sei, uns bleibend über die Welt der Erscheinungen zu äffen.

Hume wollte demnach die Entstehung unseres Denkens von Gründen und Ursachen und dergl. begreifen und herleiten aus einer so enge gezogenen Ideenassociation, daß selbige uns fast zur andern Natur geworden sei — wobei sogleich bemerkenswerth ist, daß er doch einen bestimmten Grund dieses Denkens anzusetzen sich gedrungen sah, dem er nun nachspürte. Wir hätten, meint er, so oft und beständig erkannt, daß, wo dies bestimmte Ding vorher war, ein anderes nach ihm entstand, daß, wo nun die Vorstellung des einen wiederkehre, wir auch an das andere dächten, und seine Abfolge nun auch erwarteten; — so würden wir nun verführt, sie nach und nach in eine innere Verbindung mit einander zu bringen, obwohl wir sie nur in Aufeinanderfolge wahrgenommen, zumal weil wir es bei unzählig vielen Dingen so gefunden hätten. So riefen wir nun bei der Vorstellung eines Hauses die Vorstellung eines Baumeisters herbei, und nach einiger Analogie damit bei der Vorstellung der Welt die eines Fabrikators oder Schöpfers derselben. — Der ganze Begriff von Ursache sei demnach ein Kind des Sinnes und der Einbildungskraft; er könne nur dienen als

---

[22]) Ich sage nicht: daß wir eine nothwendige Verbindung dächten, sondern nur, daß wir nothwendig eine solche Verbindung dächten.

eine Voraussetzung, die antreibe zur Erweiterung der Erfahrungserkenntniß, wo dann die Erfahrung allerdings zureichenden Stoff zur sichern Anwendung liefere. Auch sei es sehr klar, daß die Menschen von nichts so wenig direkte Erkenntniß hätten, als grade von den viel gerühmten Ursachen und Kräften; sonst müßten sie ja auch die Erfahrung wohl im Voraus berechnen können, was sie freilich auch oft intendirten, wobei sie dann aber in ihren Präsumtionen gar oft und sehr sich getäuscht fänden. — Auch sei es schlechterdings nicht zu begreifen, wie wir noch sonst dazu kommen könnten, ein Ding **A** mit einem andern Dinge **B** in so innige und bedeutsame Verbindung zu setzen, und zu dem Dinge **A** ein anderes Ding **B** so ohne viel Umstände hinzuzudenken als seine Ursache. „Wir sagen (so heißt es S. 173 der Untersuchung über den menschlichen Verstand, in der Uebersetzung von Tennemann), diese Erzitterung der Saite ist die Ursache von diesem einzelnen Tone; was heißt dies, als: diese Erzitterung hat diesen Ton zur Folge, und alle ähnlichen Erzitterungen haben ähnliche Töne zur Folge? — oder: auf diese Erzitterung erfolgte dieser Ton, und in der Erscheinung dieses Einen anticipirt oder präsumirt der Verstand die Empfindung (des Tones), und bildet unmittelbar die Vorstellung von dem Zweiten;" — eine Präsumtion, die dann oft trügen soll.

Allein wäre das Denken von ursachlichem Zusammenhange durch solche Verknüpfung der Vorstellungen von den Dingen entstanden, der frühern Dinge und der nachfolgenden spätern, dann müßte 1) die Frage keine Bedeutung mehr haben, warum denn auf das frühere Eine das spätere Andere folgte? während bekanntlich dies die Hauptfrage in gar vielen Fällen für uns bleibt; 2) wäre nicht zu begreifen, warum alle Menschen über Alles, was erscheint und geschieht, und selbst das was auch nicht erscheint, doch denken, es habe seinen Grund, seine Ursache; denn im Ganzen genommen sind doch jene Fälle sehr selten, in denen wir bei der Erkenntniß der sogenannten Wirkung auch die Ursache zugleich gegeben erkennen,

oder das frühere Ding, das wir so heißen; wie nun das gesammte Menschengeschlecht sammt dem David Hume von diesen seltnern Fällen zu dem ganz allgemeinen Urtheile und der allgemeinen Anwendung des Satzes hingekommen sein sollte: Alles hat seine Ursache, — ohne dabei im Mindesten einer großen Uebereilung sich bewußt zu werden, eines wirklichen salto mortale, das bliebe mindestens unendlich schwer zu erklären. Und doch gilt er ganz allgemein, wie sich dies am klarsten zeigt bei auffallenden Naturerscheinungen, bei denen wir um so angestrengter die Ursache aufsuchen, je weniger sie bis jetzt hervorgetreten ist, und doch in unbedenklicher Voraussetzung ihres Seins nur aufsuchen können. Ja, wäre die von Hume angegebene Entstehung des Satzes die eigentliche und wirkliche, dann wären wir natürlicher nur zu dem Satze gekommen: Manche Ereignisse und Dinge haben einen Grund, eine Ursache. 3. Es müßte uns leicht sein, bei so zufälliger Entstehung, und zumal bei der Erkenntniß solcher Entstehung des Satzes, seiner Anwendung uns wieder zu entledigen, was aber Niemanden gelingen wird, ohne all sein Denken aufzugeben, und was auch Hume'n selbst in dieser Sache nicht gelang, indem er immer fort nach erklärenden Ursachen forschte. Daß wirklich alle Denkkraft ertödtet werde mit Niederschlagung dieses Satzes, und alle Wissenschaft von Allem, das wollen wir unten in der Nachweise zeigen, wie ausgedehnt dieser Satz in der Anwendung ist.

4) Noch mehr unbegreiflich bliebe es alsdann, wie durch bloße Ideenassociation und ein in-einander-Fließen der Vorstellungen der, in seinem Inhalte aller anschauenden Auffassung so ganz fremde, Gedanke eines durch und wodurch, entstanden sein sollte [23]; denn das ist gar nicht wahr, daß Ur-

---

[23]) Es ist sichtbar falsch, was Beneke (Psychologische Skizzen, Bd. 2. S. 262—5) sagt, daß wir das Durcheinander in den Thatsachen der innern Erfahrung unmittelbar wahrnähmen, wie außer uns das bloße Nacheinander der Vorgänge; — daß unsere Begierde aus unserer Lust oder unserem

sache nur das sei, worauf ein Anderes folgt und nach einer Regel folgt, sondern sie ist ein Solches, vermöge dessen ein Anderes wird und ist, und woraus wir die Möglichkeit von dessen Sein begreifen. — Was aber Hume dann als indirekten Beweisgrund seiner Ansicht anführt, daß wir doch die Ursachen nicht an sich erkenneten und solchen Falles doch die künftigen Erscheinungen aus ihnen müßten erkennen können, was aber in sicherer Art nicht geschehe, das ist noch viel unbedeutender. Denn nach dem Satze: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache," gehen wir von den Dingen und Ereignissen zurück auf ihre Ursachen, nicht von den vorher erkannten Ursachen auf die Dinge und Ereignisse; natürlich, weil wir vom Sein und Wirken der Ursachen a priori nichts wissen, als was wir auf Data der Erfahrung hin erschließen; und das hat noch einen guten andern Grund. Die Ursachen sind meistentheils relative Ursachen, in ihrem Wirken und Nichtwirken bestimmt durch Konkurrenz mannigfaltiger Umstände, deren Eingetretensein uns gewöhnlich erst bekannt wird durch den Eintritt der Wirkung; in wie weit aber bei absoluten Ursachen ein Anderes eintrete, und sichere Bestimmung des dadurch Gesetzten und Gewordenen a priori möglich sei, das kann erst auf dem Standpunkte der wissenschaftlichen Spekulation nachgewiesen werden. Aber auch in dem Wirken der natürlichen und relativen Ursachen können wir vielfach mit Sicherheit den Eintritt von Veränderungen voraussehen, und jedesmal mit derselben Sicherheit, womit wir des Eintrittes der erforderlichen Umstände gewiß sind.

§. 75.

Fortsetzung.

Letzter Grund unserer Nöthigung zu diesem Denken.

Also: empirischen Ursprungs ist dies Denken eines Grun-

Wohlgefallen entspringe, sehen wir nicht mehr unmittelbar, als auch, daß die Wärme entstehe durch Einheitzen.

des nicht, und doch ist es für jedes menschliche Denkvermögen allgemein; daraus muß man (freilich in Anwendung des Satzes selbst, dessen Ursprung in Frage steht) nun schließen, daß der Grund, warum wir denkend so verfahren, und für alles Sein einen Grund ansetzen, im Denkvermögen selbst liege, und die menschliche Denkkraft ihn in sich selber trage, oder: daß er a priori, und eben deshalb von allem angeschauten und anschaulichen Inhalte rein sei. Das sah auch Kant ein und mit ihm Fichte; beide fanden nach ihm nun synthetische Urtheile a priori möglich und nothwendig; und hätte Kant seine Frage nicht bloß bezogen auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit solcher Urtheile, sondern auch auf deren Harmonie mit dem Sein, und dann den Fall einer möglichen Harmonie des Denkens mit dem Sein ohne gegenseitige Abhängigkeit beider in nähere Betrachtung gezogen, dann möchte er wohl noch weiter gelangt sein. Und in unserm Denkvermögen können wir selbst den Grund noch weiter verfolgen, aus welchem jener Gedanke nothwendig in dasselbe eingeführt wird.

Das eigentlich durch den gedachten Grund für unser Denkgeschäft Begründete ist das Sein, die Existenz der Sache; und der Gedanke dieses Seins veranlaßt selbst das Denken des Grundes, weshalb denn auch empirisch-psychologisch feststeht, daß die nähere Bestimmung dieses Anlasses, das näher bestimmt gedachte Sein, auch zu einem näher bestimmten Denken des Grundes führe [24]). Warum aber denken wir nun

---

[24]) Ich verweise der Kürze halber in dieser Sache auf meine Empirische Psychologie, Bd. 1. Abth. 2. §. 148—162, und auf die psychische Anthropologie von Schulze, aus der ich jedoch hier noch folgende Stellen ausheben möchte. „Das Denken einer Ursache von Etwas beginnt erst dann im menschlichen Geiste, nachdem die Existenz dieses Etwas . . . erkannt worden ist. Denn so lange das Vorhandensein einer Sache noch ungewiß ist, sieht sich auch der Mensch nicht nach der Ursache davon um. . . . Das bisher Angeführte gibt schon deutlich genug zu erkennen,

dem Sein einen Grund hinzu? Das unmittelbare Bewußtsein weiset uns bestimmt darauf hin; es spricht sich darin nämlich das **Bedürfniß** aus, **die Möglichkeit des Seins zu begreifen**, und das findet nur seine Befriedigung durch jenes Denken eines Grundes; es wird sofort unmöglich, diese Möglichkeit des Seins ohne den gedachten Grund noch zu umfangen, zu begreifen; wir dimittiren also die Sache als unmöglich, die keinen Grund hätte; ein Sein ohne Grund nennen wir unmöglich.

Stellen wir uns dort das Haus, die Pflanze, den Stein vor als seiend ohne Grund (in ihnen oder außer ihnen); es erscheint uns solch Bemühen sogleich widersinnig; es schwindelt uns bei solchem Bemühen, und die Realität wird uns ein Luftbild und schwindet dann selbst: es schwindelt uns, weil wir in einem uns widernatürlichen Streben begriffen sind und uns deshalb nicht bei Vernunft erhalten können. Und grade so, wie die Gebäude in der äußern Welt (realiter) auf ihrem Fundamente als dem Grunde ruhen, dann aber zusammenstürzen in formloses Sein — in ein *μὴ ὄν*, und nicht feststehen bleiben, wenn man diesen Grund wegräumt: so fällt alle gedachte Realität für unser Denken und Nachdenken (idealiter) in die Nullität zurück, sobald wir ihren Grund negiren oder

---

daß das Verlangen, die Ursachen des Entstandenen ausfindig zu machen, aus einer Einrichtung und Disposition im **menschlichen Geiste** oder aus einem ihm **inwohnenden Bedürfnisse** stammet. Die Wahrnehmung der Dinge hat den Menschen eben so wenig erst dazu gebracht, den ursachlichen Zusammenhang dieser Dinge aufzusuchen, als sie ihn dazu gebracht hat, daß er etwas begehrt oder verabscheut. Das Aufsuchen rührt aus einem, **dem geistigen Leben** im Menschen zu Grunde liegenden, Urtriebe her." §. 88—91, und §. 95 Anm: „Die Einwendungen, welche gegen die Realität der Begriffe von einer ursachlichen Verbindung der Dinge gemacht worden sind, haben bei keinem Menschen einen, die Anwendung dieser Begriffe aufhebenden, Einfluß gehabt, weil erst durch Unterdrückung des Verstandes" (richtiger: der Vernunft) „ein Nichtgebrauch derselben eintreten kann."

aufheben, weil wir sie jetzt nicht mehr als möglich begreifen, vielmehr unmöglich heißen und finden.

So lange wir die Möglichkeit eines Seins nicht begreifen, lassen wir der Sache keine Existenz, und erst, wo man uns diese begreiflich macht, lassen wir uns auf dieselbe ein; und diese Möglichkeit macht man uns grade in der Weise begreiflich, daß man uns an erklärenden Ursachen herumführt; wo diese also gänzlich fehlen, da lassen wir der Sache selber kein Sein, nennen sie sogar unmöglich, was aber zunächst nur heißt: als seiend undenkbar. So z. B. fragen wir: Ist es möglich, daß der Mensch die Gegenstände auf dem Monde klar unterscheide? Wir denken nun an Mittel und Ursachen so großer Erweiterung des Blickes, und wo diese sich in keiner Art wollen finden lassen, da sagen wir: „Ohne solche geht es einmal nicht, und da sie nicht da sind, so geht's gar nicht, oder ist es unmöglich." Die Sache (die Erzählung, das Gerücht) ist grundlos, heißt so viel als: sie ist nichtig, nicht-real[25].

Wir finden uns demnach auf diesem Punkte ebenfalls im Einklange mit dem Benehmen des gemeinen, aber dabei gesunden Menschenverstandes, was man uns aber wohl hie und da zum Mißverdienste anrechnen wird, weil bekanntlich einige Philosophen nur in dem Maaße zu philosophiren glauben, als sie sich in Opposition erhalten mit dem gesunden Menschenverstande, oder richtiger: mit der gesunden Menschenvernunft.

Unser Bedürfniß zu begreifen, ist aber durch das Denken eines (denkbaren) Grundes befriedigt, und von da an ist nun das Denken des Seins uns ferner möglich und gesichert.

Das Wort Begreifen geht zunächst auf ein örtliches

---

[25]) Alles das ist uns unglaublich, ja undenkbar, wovon wir die Möglichkeit nicht voraussetzen und begreifen können; eine göttliche Offenbarung glaubt Niemand, der sie nicht als möglich begreift. Non crederet nisi credibile esse videret.

und zeitliches Umfangen, Um- und Um-Greifen; so begreift Europa Teutschland in sich; das siebenzehnte Jahrhundert begreift in sich die Zeit des dreißigjährigen Krieges, u. s. w. Von da ist es zur figürlichen Bezeichnung geworden in den Redensarten: die Wissenschaft, dieser Gedanke begreift in sich dies, jenes; — von hier aus ist es ferner zur Bezeichnung eines Seelenzustandes, eines Erkennens geworden, worin wir ein Etwas nach allen Seiten umfangen; und dann haben wir im Allgemeinen das unabweisbare Bedürfniß, die Möglichkeit des Seins zu begreifen, einen verschiedentlich sollicitirten Drang aber noch überdies (der mit der Wißbegier im Allgemeinen gleiche Entstehung hat), das Wie dieser Möglichkeit, und so das Sein selbst allseitig zu umfangen, und endlich alle Qualitäten und Verhältnisse des Seienden geistig zu umschließen; welcher Drang dann ein relatives Bedürfniß wird durch den besondern Standpunkt dessen, der Erkenntnisse sucht.

Bis in letzter Instanz läßt sich dieser Drang nicht ausfüllen; der Mensch lebt hier zwischen zwei Grenzen, ohne sie beide zu erreichen, wie es ihm in so vielen Gebieten des psychischen Lebens ergeht. So. z. B. weiß er anfangs Nichts, dann Etwas, und wallet nun fort zwischen dem Alles- und dem Nichts-Wissen; anfangs denkt und schaut er nur engen Raum, kurze Zeit; dann erweitern sich beide mehr und mehr für seinen Blick und Gedanken, und er kann doch nicht an ein Ende reichen, u. s. w. So auch können wir das Begreifen der Art und Weise, wie das Seiende durch seinen Grund existirt, nie im eigentlichen Sinne vollenden. Haben wir z. B. auch zur Möglichkeit der Pflanze einen Samen erforderlich, und sie daraus begreiflich gefunden, so wissen wir doch wohl, daß außer diesem Samen noch Mehreres zum Sein der Pflanze beigetragen; daß z. B. eine Erstickung im Boden, mehrfache Anfeuchtung, Erwärmung &c., zu dem Sein der Pflanze erforderlich gewesen; allein wie nun im eigentlichsten Sinne diese Miturſachen dazu gewirkt, und wie und warum es durch

sie zur Existenz der Pflanze gekommen, darüber können wir kaum mehr phantasiren, und wenn wir dennoch dahin einen Drang verspüren, so streben wir doch stets darin nach einem uns Unerreichbaren, so etwa, wie wenn wir eine anschauliche Erkenntniß von den Substanzen gewinnen wollen. Oder: zum vollen Begreifen des Seins selbst gelangen wir nie, sondern nur zum Begreifen seiner Möglichkeit.

§. 76.

β., Realität dieses Gedankens.

Allein jener Beweis der Nothwendigkeit des Denkens eines Grundes zu allem Sein ist doch auch zugleich der direkte Beweis, daß die Nöthigung dazu unserer Denkkraft inwohne, also eine subjektive Nothwendigkeit zu denken sei, und daß dann für die Philosophie dieser Satz um so weniger in Anschlag zu bringen, da man selbst in der Philosophie die Nothwendigkeit, zu dem ersten Gliede jeglicher Aufgabe ein zweites im Verhältnisse des Grundes hinzuzudenken, nicht in Abrede stellet, wohl aber die Gültigkeit dieses Hinzudenkens bestreitet!

Wäre diese Einrede gegründet, dann würden auch diejenigen hierin von Neuem einen Beleg für die Richtigkeit ihrer Ansicht gewonnen haben, welche mit Jakobi und seinen Geistesverwandten sagen, daß alle Demonstration die Realität des zu Erweisenden in der That negire und verflüchtige in bloße, wenn auch nothwendige, Vorstellung und in Gedankenschein, sie aber für die Ueberzeugung wahrlich nicht befestige[26].

---

[26]) „Wäre der Satz vom Grunde nicht real, dann ist gewiß, würde der Philosoph ganz nahe in die Verwandtschaft des Dichters kommen, und es würde nur etwa noch der Unterschied zwischen beiden stattfinden, daß dieser es jederzeit weiß, daß er dichtet, jener aber es fast jederzeit nicht weiß; und dann auch, daß die poetische Erdichtung noch immer gefällt, wenn die Täuschung längst aufgehört hat, die philosophische aber dann sehr

Ist dem aber wirklich so? Kommt es auf diesem Wege und kann es auf ihm nur hinkommen zu dem nothwendigen Denken an ein Objekt, und nicht auch zur vollen Gewißheit von seiner Realität?

Daß dies Denken ein uns um unserer Natur willen nothwendiges Denken sei, schließt das andere Stück nicht aus, daß es auch ein reales Denken sei; und es wäre auch nicht einmal seltsam, wenn zwischen dem objektiven Sein und diesem nothwendigen Gedanken des obersten unserer Seelenvermögen jene Harmonie Statt fände, wovon §. 52 S. 149 die Rede war: — und wenn es auch, wie Kant wollte, ein regulatives Denken sein sollte, um danach die Erfahrung zu erforschen, so folgt doch nicht, was Kant zugleich annahm, daß es nur regulativ, und nicht auch konstitutiv sei, um danach entferntere Realitäten sicher zu gewinnen. — Kant sah auch in diesem Satze vom Grunde nur ein Denkgesetz, und kein Wirklichkeitsprincip; der Gedanke vom Grunde war ihm bloße Idee, und der Hauptgrund, warum diese Idee, wie alle andern Ideen nur Idee (ohne Ideates) sein sollte, war, daß wir von ihrem Objekte keine Anschauung und Erscheinung besitzen, zum Theile auch, daß wir in Antinomien verfallen sollen, sobald wir ihnen objektive Gültigkeit beimessen. Kurz! Apriorität und bloße Idealität eines Begriffes waren bei Kant und Fichte so zu sagen Wechselbegriffe [27].

---

bitter mißfällt.“ Forberg, im philosophischen Jour. Bd. 6. Seite 69.

[27]) Jakobi, sämmtliche Werke, Bd. 2, 304—6 hat sehr richtig nachgewiesen, wie Kant auch in Ansehung dieses zweiten Anhaltpunktes mit sich selbst in direktem Widerspruch war, ungefähr wie er es auch in Ansehung der Thatsachen des Bewußtseins gewesen war; — denn Kant behauptete Dinge an sich auf das Entschiedenste, sie sollten uns nur an sich gänzlich unbekannt bleiben, weil sie keine Erscheinungen für uns seien; jedoch sollten sie die Ursache, der Grund unserer Affektion im Wahrnehmen sein, und wurden eben als solche

Die Nöthigung, einen Grund zu denken, ist sofort da, wo wir ein gedachtes Sein auch nur noch in seiner Möglichkeit begreifen wollen, wie wir das müssen; und so lange wir nur ein gedachtes Sein als möglich begreifen wollen, haben wir auch nur nothwendig, einen Grund als seiend zu denken; wesentlich anders aber stellt sich die Sache, wenn wir bereits des gedachten Seins auch gewiß geworden sind, und es also nicht bloß mehr denken, sondern auch entschieden halten. Denn wie es dort mit dem Möglichfinden, dem Begreifen der Möglichkeit, eines gedachten Seins geht, daß wir ihm nämlich einen Grund hinzudenken müssen, so grade geht es hier nach lautem Zeugnisse des Bewußtseins der Dinge in uns auch mit dem Möglichfinden, dem Begreifen der Möglichkeit, des realen Seins; wir müssen ihm einen realen Grund unterschieben, d. h. untergelegt halten. Das bloße Denken eines Grundes oder auch ein bloß gedachter und denkbarer Grund ist für das Begreifen einer gewissen Realität so wenig zureichend, als ein Wunsch nach Realitäten zureichend ist, damit sie werden. Der Natur der Sache nach, und nach dem Zeugnisse des Bewußtseins sind wir so nun genöthigt, die gesetzte Realität wieder fallen zu lassen und aufzugeben, wenn wir keinen realen Grund ihr hinzugeben und für wirklich halten; ist also die zu begreifende Realität unwandelbar als real gewiß, dann ist für uns die unvermeidliche Nothwendigkeit da, sie in einem realen Grunde begründet zu halten. Und so lange die Realität eines gedachten Seins noch problematisch ist, so lange denken und halten wir nur problematisch einen realen Grund; wenn die Sache

---

auch für real und aus dem vorphilosophischen Leben herüber genommen; war es nun nicht widersprechend, einerseits zu lehren, das Kausalprinzip sei nur Regulativ für die Erscheinungswelt, und andererseits es selbst zu appliciren auf das Nicht-Erfahrbare? — Doch man dachte damals nicht daran, daß alles Verursachen und Begründen ein ultra-empirisches Moment sei. Vergl. Blätter zur Orientirung rc. von Biunde und Rosenbaum; Seite 110 folgg.

wirklich ist, dann hat sie einen Grund ihres Seins. (Beiläufig sieht man dann aber, daß es doppelt unrichtig war, wenn man ehedem lehrte, nach dem Satze vom Grunde halte man aus unmittelbarer Nothwendigkeit die Beziehung eines Prädikates auf ein Subjekt für real; — alles Halten nach dem Satze vom Grunde ist erstlich vermittelt durch das Halten eines Seins, und dann durch unser Bedürfniß, das reale Sein als möglich zu begreifen.)

Der Satz: Meine Affektion hat einen Grund, hat demnach allerdings noch eine weit gehaltvollere Bedeutung, als Fichte ihm oben einräumen wollte; er ist Hinweisung auf eine Realität, die wir nicht bloß denken, oder gar erdenken oder denkend setzen, sondern auf eine solche, die wir haltend voraussetzen und an welcher wir keinen Zweifel hegen; — der Satz vom Grunde, in Anwendung auf ein reales Sein, weiset selbst auf eine neue unbezweifelte Realität hin [28]), oder das Denken nach ihm ist von einem vollen Zutrauen in seine Wahrheit sofort begleitet, noch ehe diese in Frage kommt; mit einem vollen Zutrauen, das wir auch durch nichts schwächen, noch weniger zerstören können, ohne wieder gegen unsere eigene Natur zu rebelliren und zugleich ohne etwas auszurichten.

Es würde jeglicher Versuch, dieses Halten eines realen Grundes für ein reales Sein aufzuheben, uns sofort wieder in graden Widerspruch mit uns selber bringen. Denn weil

---

[28]) In Anwendung auf ein reales Sein, hieß es; und daher hätte Fichte selbst dann mit diesem Satze auf theoretischem Boden an der Hand der Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins keine reale Welt entdecken können, weil er auf theoretischem Gebiete gar keine Realität zur Voraussetzung oder auch nur gefunden hatte, vielmehr nur Schein, Schatten und Traum, und auch diese konnte er nicht einmal feststellen. Ob Fichte auch dann noch damit nicht in höhere Regionen hätte gelangen können, als er auf praktischem Gebiete sich eine Realität gewonnen, oder vielmehr unbefugter Weise genommen hatte, ist freilich eine andere Frage.

es nach Zeugniß des Bewußtseins mit dem Denken an einen Grund sogleich da ist, so bleibt es auch mit diesem Denken bestehen, so lange ich es nicht als unhaltbar nachweisen kann; jegliche solche Nachweise ist aber nur möglich in einem Zurückgehen auf seine Entstehung aus einem Grunde, der es nicht sattsam stützt; also würde die Bekämpfung der Nothwendigkeit und Gültigkeit, einen Grund zu halten, selbst die Voraussetzung und nothwendige Voraussetzung eines Grundes, eines mißleitenden Grundes für das Halten sein; ich bliebe in der Voraussetzung von Gründen für Realitäten, wo ich diese Voraussetzung als unstatthaft erweisen wollte; ist das nicht ungereimt?

Dem Satze vom Grunde vertrauen wir unbedenklich im Leben und in aller Wissenschaft, überall, wo es darauf ankommt, ein Phänomen zu erklären [29]. Diese Allgemeinheit des unbedingten Zutrauens in seine Leitung ist schon an sich ein so vollständiger Beleg für die Unwandelbarkeit dieses Zutrauens oder für seine Aufnöthigung durch unsere eigene Natur, als die Allgemeinheit des Denkens nach ihm die Nothwendigkeit dieses Denkens beweiset; aber auch außerdem ist sie an sich selbst betrachtet oben nachgewiesen; nur darf man dabei nicht aus dem Sinne lassen, daß wir dem Satze vom Grunde nicht erst vertrauen, nachdem wir dies Zutrauen vor uns selber gerechtfertigt haben, daß wir ihm nicht erst folgen, wo wir seine Wahrheit vorher erkannt haben, sondern daß wir ihm blindlings vertrauen und von diesem Vertrauen dennoch nie loskommen können; daß wir ihm vor allem Aufsuchen und Auffinden von Gründen längst vertraueten, um dann die Gründe der Erscheinungen aufsuchen zu können und daß ein bleibendes, weil inneres Bedürfniß unseres Geistes, alle Re-

[29]) Schon Cicero bemerkt de fin. 1. b: „Ait enim Epicurus, declinare atomum sine causa; quum nihil turpius physico, i. e. philosopho quam fieri sine causa quidquam dicere.“ — „Der Grundsatz des hinreichenden Grundes ist das Fundament von aller objektiven Gültigkeit unserer Erkenntniß;“ sagt Stattler, Anti-Kant, S. 169.

alität auch als möglich zu begreifen, uns unmittelbar daran fesselt. Hier sind wir also — und zwar selbst durch das nothwendige Zutrauen, womit wir den Gedanken begleiten — von vorn herein versetzt in die nothwendige Entschiedenheit oder Gewißheit von einer Harmonie des Denkens eines Grundes mit dem Sein dieses Grundes, eines Idealen mit einem Realen; und weil der Grund und die Begründung übersinnliche Momente sind, so hat man hieran zugleich den Hebel, um sich aus der sinnenfälligen Welt in eine übersinnliche zu erheben; es geht dies nur durch einen Sprung, wobei aber keine Gefahr mehr ist.

Auf eine uns unbezweifelbar zuverläßige Weise kommen wir also mit dem Satze vom Grunde über das bloße Denken und das nothwendige Vorstellen hinaus und zur Realität selbst, falls man nämlich sagen kann, dann bei der Realität angelangt zu sein, wenn kein Zweifel übrig und möglich bleibt, daß man sie erreicht habe.

In der Philosophie — namentlich in der Reflexionsphilosophie ist Alles daran gelegen, sowohl, daß man empirisch oder in Thatsachen des eigenen Bewußtseins die Entstehung und Wirklichkeit des Zutrauens in gewisse Erkenntniß-Akte finde und anerkenne, als auch den Grund der Unverwüstlichkeit desselben durchschaut habe, um nicht alle Augenblicke durch die Oberflächlichkeit des Skepticismus in Verlegenheit gesetzt zu werden.

§. 77.

Zusätze.

Zusatz 1. Wir haben nun an diesem Satze vom Grunde ein zweites Erkenntniß-Prinzip, einen Anfangs- oder Anbindepunkt, um Realitäten und Gewißheit von denselben zu gewinnen. Und so winzig und geringfügig die dadurch garantirte Realität an sich selbst auch erscheinen mag, so daß man damit kaum den Reichthum der Metaphysik aufgeschlossen glauben

möchte, so weiß man doch auch, daß unsere Schritte klein sind, und wir dennoch damit Meilen und selbst die Bahnen der Erde und des Himmels messen; für große Dimensionen bedarf es eines großen Maaßstabes nicht, und zur Auffindung der Realitäten keines Principes, das eben so umfangreich und inhaltreich wäre, als sie selber; ein Schlüssel, den reichen Schrank aufzuschließen, reicht hin, und mehr ist jenes Sätzchen nicht.

Zusatz 2. Das Halten der Realität eines Grundes von allem Wirklichen schließt sich so unmittelbar ohne Reflexion und Absicht an das Halten des Wirklichen an, daß es wieder als ein Erguß unserer geistigen Objektivität dasteht, und vor der Reflexion mindestens den Charakter der Nothwendigkeit, nämlich der physischen Nothwendigkeit trägt; und in aller Reflexion darüber erscheint es dann wieder so unzerstörbar, daß wir schon bei jedem Versuche, es zu umgehen, mit uns selbst in Widerspruch gerathen und gegen eine innere Nothwendigkeit, ein geistiges Bedürfniß zum Begreifen, ankämpfen. Wir haben an seiner Hand also wieder dieselbe Gewißheit, welche wir oben in Ansehung der Thatsachen unseres Inneren erkannt, und für die Philosophie erforderlich gefunden haben; und wenn wir bis heran in aller unserer Nachweise eine Entscheidung aus Gründen versuchten, und selbst nach dem Satze vom Grunde verfuhren, so wird man darin nur einen neuen Beleg für die Nothwendigkeit mehr finden, nach ihm überall zu Werke zu gehen; die Selbstorientirung des Denkgeistes über sich kann selbst die eingeborne Bahn nicht verlassen.

Zusatz 3. Daß wir mit diesem reinen und rationalen Gedanken sofort in eine übersinnliche Welt versetzt werden, und zwar auf eine unbezweifelbar gültige Weise, verliert das Befremdliche, was es für die erste Reflexion haben könnte, vielleicht in etwa, wenn man hinzunimmt, daß uns die Sinnenwelt noch auf Objekte verweisen könnte, in denen wir den Grund wirksam zu erkennen hätten, so daß wir mit diesem Denken noch keineswegs einer übersinnlichen Welt gänz-

lich anheim gegeben würden, sondern in jener sinnlichen Welt noch vielfach neue Orientirungspunkte finden könnten, und selbst nothwendig haben dürften.

Zusatz 4. Vielleicht fragt nun Mancher, wie es denn doch, falls die Sache sich so verhalte, zu begreifen sei, daß man dies niemals in der Wissenschaft geltend zu machen suchte, da das hier Gesagte doch so nahe liegt? Allein hierauf ist die Antwort viel leichter, als auf manche andere Fragen, die man an jene Philosophen richten könnte, welche diesen Weg zur entferntern Realität und zur Wahrheit der Erkenntniß zu gelangen, so ganz verfehlten oder gar selbst unterminirten. Jenes kommt daher, daß man auf den Erkenntnißproceß und auf das, was in ihm und um ihn gelegen ist, nicht genug aufmerksam war; daß man dem faktisch gegebenen Halten, Fürwirklichhalten, seine Aufmerksamkeit nicht zuwandte, und ohne alles Bedenken annahm, daß es bloß auf unserer Erkenntniß und dem Wissen beruhe, was ganz schief war, da es einen besondern Ursprung in der Objektivität des Menschengeistes hat, in dem es der Erkenntniß sich anschließt oder zugesellet; daß man dann zwar konsequent, aber nur im Irrthume fortschreitend, annahm, daß das Halten der Realität nur in so fern sicher sei, als die Erkenntniß nothwendig sei, und nun in das Streben nach einer objektiv-nothwendigen Erkenntniß gerieth. Alles Wissen und Erkennen bekommt seine Bewähr und Haltung nur durch das nothwendige Halten, den nothwendigen Glauben, wovon es überall begleitet wird; und die Geltung solcher Bewähr hängt einzig an der Nothwendigkeit, womit wir bei diesem Halten zu beharren haben. — Aber wie soll man das Unerklärbare erklären, daß alle Skeptiker stets nur ein Vorstellen und Denken in den Thatsachen des Bewußtseins erblicken wollten, das sich nie selbst ausweisen und bewahrheiten kann; und daß sie dennoch dem Bewußtsein der Sache in uns so unbedingt vertraueten, das selbst nur ein Vorstellen dieser Sache, ein Wissen um sie, und allenfalls ein Denken an sie ist? Ja, wie soll man das erklären, daß ge-

mäß §. 46. alle neuern Philosophen die Unerreichbarkeit der eigentlichen Wahrheit behaupteten, und so gewiß jedem ihrer Lehrsätze solche eigentliche Wahrheit, den wahren Ausdruck des Sachverhältnisses, wirklich zuerkannten, daß sie alles für Irrthum, Falschheit, Kurzsichtigkeit, Wahrheitsscheu, gar wohl für Obskurantismus erklärten, was ihnen widersprach? sie, die alle Wahrheit mit kaltem Machtspruche verscheucht hatten? daß sie allen Beweis der Wahrheit und Gewißheit unmöglich nannten, ihre Philosophie dennoch für wahr hielten, und nicht errötheten über ihre Anmaaßung im Widerstreite mit sich selbst?

Zusatz 5. Es ist nach dem Gesagten mindestens so unbegreiflich nicht, als Hume es vorstellen wollte, wie man dahin kommen könne, zu einem Dinge A ein ganz anderes Ding B in so enger Verbindung hinzuzudenken, als das im Hinzudenken von Ursachen zu Ereignissen geschieht; es geschieht dies in sehr leicht begreiflicher Weise durch selbstständige Vernunftthätigkeit und dabei nothwendig.

Die kantische Grundfrage: Wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich? — auf welche „die runde und klare Antwort in der kantischen Untersuchung sich freilich nicht ergeben wollte, so daß man am Ende derselben ungewisser war, als zuvor," [30]) — hat nicht minder darin ihre vollständige Antwort, und gar noch mehr, als verlangt wird; es liegt in dem Gesagten nicht allein die Möglichkeit und die Weise der Möglichkeit solcher Urtheile aufgedeckt, sondern auch ihre Nothwendigkeit.

§. 78.

Fürwirklich- und Fürwahrhalten aus Gründen; Halten der theoretischen Vernunft.

Durch den Satz vom Grunde, oder vielmehr durch ein Verfahren nach ihm, kommen wir nun hin zu dem sogenannten

---

[30]) Fichte, Nachgelass. Werke. Bd. 1. S. 323.

Fürwahr- und Fürwirklichhalten aus Gründen, oder einem Fürwahr- und Fürwirklichhalten der theoretischen Vernunft, worauf man überall so viel hält und so eifrig hinstrebt. Es ist erheblich, die Anwendung des Satzes dabei klar vor sich zu haben, um dann zu ermitteln, ob derselbe auch zur Lösung der metaphysischen Probleme in Anwendung kommen könne.

In allem Leben, wie in aller Wissenschaft dringt man auf ein Fürwahrhalten aus Gründen, und keine Behauptung will man gelten lassen, die nicht in ihren Gründen feststehe. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob man sich dabei auch überall klar sei; und sicher ist es, daß es kein Fürwahrhalten aus Gründen geben kann, wenn es nicht wenigstens Ein Fürwahrhalten ohne Gründe oder ohne alle Begründung gibt, das für sich und in sich selber ruhet, wie dies aus §. 63 S. 185 evident sein muß. Das Fürwahrhalten ohne Gründe ist nothwendiger Weise das Halten der Wirklichkeit der innern Thatsachen, und man kann es heißen ein Fürwahr- respektive Fürwirklichhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit, wodurch nun alles Fürwahrhalten aus Gründen, das ein mittelbares ist, die Bedingung seiner Möglichkeit gewonnen hat; und die Ueberzeugung aus Vernunftgründen kommt dann zwar nicht aus dem (unmittelbaren Halten und) Glauben an die innere Thatsache, ruhet aber doch darauf mit einem Fuße.

Alles Fürwirklich- und Fürwahrhalten aus Gründen kommt so zu Stande, daß wir das, was wir, wie wir es ausdrücken, aus Gründen für wirklich halten, vielmehr als Grund eines Andern wirklich halten, das nicht selbst mehr bezweifelt wird.

Da man diese meine Bemerkung in einem öffentlichen wissenschaftlichen Blatte zu den Kuriositäten meiner Psychologie gerechnet hat: so will ich um so lieber hier in der Exposition verweilen, je wichtiger die Sache an sich ist, und

je kurioser man diese Behauptung gefunden hat. Nehmen wir daher einige einfache Beispiele.

Man hält für wahr, daß die Luft schwer sei; man hält so aus dem Grunde für wahr, daß sie z. B. dem Quecksilber in der Barometerröhre das Gleichgewicht hält; das ist doch allgemein sprachliche Redensart. Die Schwere der Luft wird hier als wirklich gehalten, weil man in ihr allein den Grund finden kann für das augenfällige, nicht in Frage stehende Halten des Gleichgewichtes gegen die Masse Quecksilber; ist hier nun nicht augenscheinlich die Schwere der Luft als Grund einer vorliegenden Thatsache angesetzt? würde man aus jenem Grunde wohl die Luft für schwer halten, wenn außer ihrer Schwere ein anderer Grund dafür sich darböte?

Man hält dafür, daß die Sonne leuchte, aus dem Grunde, weil bei ihrem Erscheinen jedesmal die Finsterniß weicht; das Leuchten der Sonne wird hier als Grund, und zwar als der alleinige erklärende Grund des Hellwerdens und des Schwindens der Finsterniß gedacht, und deshalb für so real gehalten, als dieses Schwinden der Finsterniß bei ihrem Auftreten.

Man hält bei Gerichte manche Leute aus mancherlei Gründen für Verbrecher: die Gründe sind entweder sogenannte Indizien oder Zeugnisse; also weil dieses und jenes gewiß genug ist, weil der Quidam Mordinstrumente, noch mit Blut bespritzt, bei sich trug, weil er sich zu verbergen suchte, weil er sich über sein Verhalten ohne mehrfache Widersprüche nicht ausweisen konnte, weil mehrere versichern, daß sie ihn im Kampfe mit dem nun Ermordeten gesehen haben u. s. w., deshalb wird er für den Verbrecher gehalten. Und was geschieht hier Anderes, als daß man die verbrecherische Handlung seitens des Angeklagten für wirklich hält, indem man sie allein als den zureichenden und realen Grund für jene Umstände annimmt, die aus ihr herfließen. Selbst für die Zeugen und ihre Aussage, soweit wir ihr vertrauen, setzen wir die ver-

brecherische Handlung als wirklich an, um die Zeugenaussage daraus zu begreifen. Also auch hier wird das Faktum, das wir aus Gründen annehmen, realiter nur angenommen als Grund, als der reale Erklärungsgrund dessen, weshalb wir es halten.

Auch wo wir Gott für wirklich halten, weil wir die wirkliche Welt sonst nicht möglich finden können, halten wir ihn als Grund der Welt für wirklich, setzen seine Wesenheit als seiend an, um zunächst in ihr einen uns nothwendigen Erklärungsgrund für die Welt zu haben. Und so ist es überall, wo wir aus Gründen etwas für wahr oder für wirklich halten.

Darauf beruhet die gewöhnliche Unterscheidung zwischen Erkenntniß- und Seinsgrund, die keineswegs unerheblich, sondern sehr wesentlich ist, und es grade in unsern Tagen sehr nothwendig bedarf, wieder ins Klare gesetzt zu werden, da man aus Mangel daran wieder vollauf thätig ist, im Gebiete der Erkenntniß (wörtlich) das Unterste zu oberst zu kehren, und sogar Professoren der Theologie an Universitäten ungenirt drucken lassen: „Gott sei sowohl der Seins- als der Erkenntnißgrund der Welt.“ — Die Indicien sind für den Richter Grund der Erkenntniß des Faktum; das Faktum aber ist der reale Grund, der Grund des Seins der Indicien; Gott ist der reale Grund (der Seins-Grund) der Welt; die Welt ist der Erkenntniß-Grund seines Seins; was könnte klärer sein?

So verbreitet nun das Fürwahr-, und Fürwirklichhalten aus Gründen ist, so verbreitet ist nun die Anwendung jenes Satzes; und so zuverläßig und nothwendig jenes ist, ist es auch diese; denn sie ist damit ganz und gar identisch.

§. 79.

Fortsetzung.

Es kommt auch vor in den Schlüssen aus Induktion und Analogie.

Um hier nur gelegentlich darauf aufmerksam zu machen, so kommt der Satz vom Grunde auch in Anwendung bei allem Schließen aus Induktion und Analogie, so daß die Gültigkeit dieser Schlüsse einzig von der Strenge abhängt, womit dieser Satz in Anwendung gebracht wird.

In den Schlüssen aus Induktion folgert man aus der Wirklichkeit von gleichen Ereignissen und Beschaffenheiten an vielen Sachen derselben Art, daß alle Sachen dieser Art sie bieten werden, und bildet so die meisten allgemeinen Urtheile auf der Grundlage vieler individueller und partikularer Urtheile. Die Dinge a, b, c, d . . . p, q . . . ꝛc., gehören zu der Art von Dingen A; alle diese Dinge, so viel deren in die Erfahrung gefallen sind, zeigen die Beschaffenheit x; daraus folgere ich, daß auch die übrigen, noch nicht in die Erfahrung gefallenen Dinge dieser Art sie zeigen werden; — die ausgedehnten Dinge, welche bis jetzt wahrgenommen wurden, zeigen z. B. Schwere; ich folgere daraus, daß alle ausgedehnten Dinge schwer seien; — die Menschen, welche geschichtlich bekannt geworden, sind noch alle innerhalb einer gewissen Spanne Zeit abgestorben; wir folgern daraus, daß alle Menschen sterben werden, und zwar wiederum innerhalb solcher Spanne Zeit. Es ist das zunächst nur eine Präsumtion: — aber worauf beruht sie und das Zutrauen, womit wir auf sie bauen? — Ganz gewiß liegt doch die Sache nicht in einem unmittelbaren Uebergehen und Ueberspringen von mehreren Fällen auf alle Fälle; denn unmittelbar so schließen, ist, mit Fichte zu reden, das Werk der „absoluten Unvernunft.“ Vielmehr liegt solchem Verfahren dies Argument zu Grunde:

Alles hat seinen zureichenden Grund; so auch hat es seinen

zureichenden Grund, daß die vielen beobachteten Dinge dieser selbigen Art allesammt solche Erscheinung bieten, und keins noch eine Ausnahme machte; — dieser Grund derselben Erscheinung bei den verschiedenen Dingen kann aber nicht angenommen werden in demjenigen, wonach die Dinge verschieden sind und in verschiedenen Verhältnissen stehen, sondern nur in demjenigen, wonach sie alle sich gleichstehen, weil ich sonst solche konstante Erscheinung nicht mehr aus einem Grunde möglich finde; und das ist theils ihre Gleichartigkeit, gleichartige Wesenheit, theils ihre gemeinsame Stellung in gleichem Verhältnisse zu andern einwirkenden Ursachen und dergl. Daß alle jene Menschen unter so verschiedenen Verhältnissen doch innerhalb solchen Zeitraumes ihren Tod gefunden, diese konstante Erscheinung kann ich nicht als möglich begreifen aus den individuellen Verschiedenheiten und Stellungen, sondern aus der generischen Identität und gleichen Stellung der Menschen zu allgemeinen Einwirkungen; d. h. aus Etwas, was sich nun grade bei allen Menschen auf Erden wiederfindet, u. d. h. in ihrer Animalität und deren Bedingtheit von tellurischen, athmosphärischen und andern, gemeinsam über alle verbreiteten Ursachen. Darauf beruhet nun erstlich jene Präsumtion, und diese wird zur größern Wahrscheinlichkeit, in dem Maaße als es mir mehr und mehr abgeschnitten wird, noch eine andere Ursache jener Erscheinung zu ermitteln; und ist dies ganz abgeschnitten, wie sicherlich in obigem Falle, dann habe ich volle Gewißheit.

Daran sieht man aber, daß es nicht so sehr die Vielheit der Fälle ist, von der ich in der Induktion ausgehe, als vielmehr die Beobachtung derselben unter den verschiedensten äußern Verhältnissen; bleibt die Erscheinung dieselbe auch unter den verschiedensten, ja unter entgegengesetzten Verhältnissen, dann habe ich eine sichere Erklärung aus dem einen allein konstanten Grunde. — Die Bedingungen der Gültigkeit und Nothwendigkeit der Induktionsschlüsse ergeben sich nach dem Gesagten leicht von selbst. Ebenfalls sieht man, daß selbst eine da vorkommende

Ausnahme von der Regel das allgemeine Urtheil nicht einmal verwirren kann, so lange sie in besondern begleitenden Umständen und Einwirkungen begründet gefunden wird; es gilt dann die Regel als Regel, und die Ausnahme ist Ausnahme grade, die für sich ihre Erklärung fordert; sogar heißt es dann: exceptio firmat regulam.

Der Weg der Induktion führt zu allen Grundsätzen in Erfahrungswissenschaften, die gemäß dem Gesagten allesammt auf einem tiefern Grundsatze, dem Satze vom Grunde beruhen; einschließlich führt jener Weg also zur Bewahrheitung der allermeisten Obersätze der gewöhnlichen Syllogismen, wenigstens der kategorischen und hypothetischen, und so auch zu den wichtigsten Sätzen für alle empirische Wissenschaft und deren Anwendung auf das Leben.

Aehnlich verhält es sich mit den Schlüssen aus Analogie; nur tritt hier an die Stelle vieler Dinge derselben Art die Vielheit der harmonirenden Qualitäten; und wie ich dort von den beobachteten Dingen auf die noch nicht beobachteten Dinge geführt werde, so gelange ich hier von den beobachteten Qualitäten auf die nicht beobachteten, aber wiederum nicht unmittelbar, sondern mittelbar.

Die Dinge A und B harmoniren in den erfahrbaren Qualitäten a, b, c, d, . . . p, q . . . sie werden nun auch harmoniren im Uebrigen, oder sie sind Dinge derselben Art.

An allem, was ich Mensch heiße, finde ich Leben, animalisches Leben, finde ich Sinnesthätigkeit, Mittheilung durch Sprache, Verfolgen bewußter Zwecke, kurz Harmonie in allem Wesentlichen, so viel es erfahrbar ist; ich schließe nun, daß sie gleiche Wesenheit besitzen, und von hieraus auf Harmonie auch in dem nicht- erfahrbaren Theile, schließe z. B. daß jeder Mensch Willensfreiheit habe, wie ich sie in mir wahrnehme, in Andern nicht wahrnehmen kann.

Daß nämlich diese Wesen so große und durchgängige Gleichartigkeit in ihren Qualitäten ausdrücken, kann bei aller ihrer individuellen Verschiedenheit nicht begründet liegen in diesen Ver-

schiedenheiten, sondern in ihrer generischen Einerleiheit, in ihrer Natur und Wesenheit; darin liegt dann aber der volle Grund nicht bloß für durchgängig wahrgenommene Gleichheit ihrer Lebensentfaltung, sondern für deren völlige oder allgemeine Gleichheit, auch in dem nicht mehr erfahrenen wesentlichen Theile, der nun a priori feststeht.

Auch hier ist also freilich zunächst nur eine Präsumtion, eine Art von Anticipation durch Einbildungskraft, welche der Verstand adoptirt; aber eine solche, die mittelbar ihre Rechtfertigung und Bewähr findet durch Begründung von Seiten der Vernunft; und ebenfalls hängt die Gültigkeit dieser Schlüsse wieder nicht so sehr an der Vielheit der übereinstimmenden Qualitäten, als an deren Erheblichkeit; so z. B. hängt jener Schluß auf gemeinsame Willensfreiheit mehr an der Erheblichkeit jener dort hervorgehobenen und mehrerer derartiger übereinstimmender Qualitäten, als er dadurch motivirt werden könnte, daß ich abzählte: alle Menschen haben zwei Hände und zwei Beine, an allen diesen fünf Zehe; sie haben zwei Augen, und zwei Ohren u. dergl.; — und weil die Klassification der Dinge in der Naturlehre so häufig an derartige Aeußerlichkeiten fast ausschließlich sich halten muß, so begreift man auch daraus, warum sie oft die Unterscheidungsmerkmale der Genera und Species ändern, und erheblichere aufsuchen mußte, welche mehr in das Wesen der Dinge und verschiedene Wesenheit oder Wesensverschiedenheit einführten.

Auch hier ist Abweichung in unerheblichen, ja auch in erheblichen Qualitäten nicht absolut störend, nämlich da nicht, wo sie im Außerordentlichen ihre besondere Erklärlichkeit und Erklärung findet, z. B. bei Wahnsinnigen in jenem Beispiele.

Jedenfalls ist dieser der Weg, auf welchem alle Schlüsse aus Induktion und Analogie den Werth und das Zutrauen gewinnen, welche wir ihnen beilegen; und wenn man dieselben in den Handbüchern der Logik nicht so auffaßte, und sie dann gewöhnlich mit schielenden Augen ansah, dann beruhte dies auf Mangel der Aufmerksamkeit auf die allverbreitete Anwend-

ung des Satzes vom Grunde, und mußte deshalb Verwirrung und Unsicherheit in die ganze Syllogistik bringen, für die man auch die kommunsten allgemeinen Obersätze nicht mehr deduciren konnte. Diese beiden Arten der Schlüsse dienen in allen Erfahrungswissenschaften zur Erkenntniß der Eigenschaften der Dinge, wie der Satz vom Grunde in Anwendung auf die Anschauungen zur Erkenntniß der Realität der Dinge.

Nicht minder liegt der Satz vom Grunde in Anwendung vor bei der Bestimmung der Zuverläßigkeit der Erinnerung.

§. 80.

Mittelbares Bewußtsein der Sache in uns in der Erinnerung.

Die Thatsachen, deren Realität nach §. 77. festgestellt ist, sind grade nur die Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins (der Sache in uns) d. h. desjenigen Bewußtseins, was aus dem unmittelbaren Gewahrnehmen unseres Lebenszustandes in seiner Gegenwart resultirt. Von diesem unmittelbaren Bewußtsein ist verschieden das mittelbare, d. h. das jetzt Statt findende Bewußtsein, welches durch ein früher dagewesenes Bewußtsein vermittelt und bedingt ist[31], und worin die früher gewesenen Lebenszustände uns von Neuem nach ihrem frühern Dasein hingehalten werden. Es ist einleuchtend, daß der Kreis der uns nothwendig geltenden Realität um ein großes Feld erweitert sein würde, falls wir dieser nun entlegenern Realität noch fortwährend gewiß sein könnten; und es ist daher nicht bloß im Interesse der Aufklärung über

[31]) Unter mittelbarem Wissen und Bewußtsein verstehen Manche ein solches, das nicht auf eigener Erfahrung der Sache, sondern auf einem Hörensagen beruht; auch ist dies in der That ein mittelbares, jedoch schon viel mehr vermittelt, als das hier fragliche, und hängt mit seiner Zuverläßigkeit an ganz andern Kriterien, als welche wir hier noch erst erörtern können, und welche noch bloß für den Mittheilenden Anwendung haben.

die Anwendung des Satzes vom Grunde gelegen, sondern grade im innersten Interesse unserer Wissenschaft, die auf gültige Bestimmung der Realitäten geht, daß wir uns auch hierüber ins Klare setzen.

Die Frage bezieht sich auf die Zuverläßigkeit der Erinnerung. Erinnerungen sind Wiedervorstellungen (Wiederanschauungen) der Dinge mit dem sie begleitenden Bewußtsein, daß wir dieselben schon früher angeschaut haben; durch dieses begleitende Bewußtsein kündigt jenes sich selbst als ein vermitteltes an, und deshalb kommt die Erinnerung grade in Frage. Dieser Zustände der Erinnerung sind wir uns oft und vielfach bewußt, und es begleitet sie dann die Entschiedenheit, daß wir wirklich die wieder vorgestellten Gegenstände schon in der Anschauung vor uns hatten. Es fragt sich, wo diese Entschiedenheit Gewißheit, oder vielmehr, ob sie und wo sie eine nothwendig fortbestehende ist, auch für die Reflexion.

Manche dieser Erinnerungen sind unvollkommne Reminiscenzen, so unbestimmt, daß wir nicht genau zu sagen vermögen, wo und wann wir denn diese Anschauungen vormals gehabt, oder auch, ob die Sache denn wirklich so oder anders ausgesehen; ob wir nur darüber gehört von Andern, oder ob wir selbst das Einzelne mitangeschaut, ob wir so, oder anders gehört haben; — und in demselben Grade, als diese Unbestimmtheit unserer Erinnerungen fortdauert, wird in der Reflexion darüber auch die Entschiedenheit schwankender, ob wir denn wirklich eine Erinnerung an frühere Anschauung besitzen; es tritt ein bloßes Meinen an die Stelle des entschiedenen Glaubens und Haltens; je vollkommner aber die Erinnerung ist, desto beharrlicher vertrauen wir ihr, so zwar, daß wir auch im gewöhnlichen Leben zum Erweise der Gültigkeit unserer Erinnerung uns auf ihre völlige Bestimmtheit berufen. Diese völlige Bestimmtheit besteht aber in zwei Punkten, nämlich:

a., Darin, daß das Bild des angeschauten Objektes, der

nächste Inhalt der Anschauung, völlig bestimmt in Individualitäten vorschwebt;

b., Darin, daß das Bewußtsein der Nebenumstände, der Zeitverhältnisse und der Ortsverhältnisse, nicht minder bestimmt ist, unter welchen wir das Objekt in der Wirklichkeit anschauten; — an dem bestimmten Bewußtsein dieser Verhältnisse oder Umstände hängt grade das Bewußtsein des frühern sinnlichen Anschauens, und es ist durch einen flüchtigen Ueberblick über die, zwischen dem damals und dem jetzt gelegenen, Lebenszustände vermittelt.

Nur diese vollkommnern Erinnerungen sind als zuverläßige Erinnerungen kenntlich. Sie können nämlich in keinem Falle für jetzige Dichtungen und so für Täuschungen, und eben so wenig für früher entstandene, jetzt wiederholte Dichtungen gelten, sondern eben nur für Erinnerungen, nicht so sehr, weil sie im Unterschiede von den Dichtungen sogleich vollendet und ausgebildet gegeben sind, indeß die Dichtungen meistens nur nach und nach sich vollenden, — was man wohl dafür als Kriterium angegeben hat —, sondern aus folgendem Grunde:

Die Erinnerungsvorstellung selbst kann ich in solchen Fällen nicht für eine jetzige Komposition meiner Phantasie, nicht für eine jetzt entstandene Dichtungsvorstellung halten; denn wäre sie dies, und also ohne ein Original da, dann müßte ich an dieser Vorstellung so gut, wie an jeder andern Dichtungsvorstellung nach Gefallen ändern und modeln können, ohne daß mir dies als eine Verfälschung von selbst sich ankündigte; ich kann aber an dem mir jetzt im Sinne liegenden Bilde von meinem Freunde keine solche Aenderung vornehmen, darf ihm statt des blonden Haares kein schwarzes leihen, statt solcher Größe ihm keine andere beimessen u. s. w., ohne daß dies sich mir sofort als Verfälschung, als Abweichung vom Originale ankündigte. Wie wäre dies begreiflich, wenn nicht wirklich ein früheres Bild als Originalbild mir inwohnte? Es gäbe dafür keinen zureichenden, mir den Vorgang erklärlich

machenden Grund mehr, wie ich ihn finde und halte in dem frühern wirklichen Dasein solcher Vorstellung.

Aber ich könnte das Bild ja wohl früher komponirt, etwa im Traume schon gewonnen haben, und dann wäre ja wohl begreiflich, daß ich daran jetzt nicht willkührlich modeln könnte? Auch dies ist abgeschnitten, und zwar durch die Bestimmtheit der Erinnerung nach der andern Seite hin; denn nun müßte dies bestimmte Bewußtsein selbst eine Täuschung, eine Dichtung sein, daß ich wirklich den Gegenstand gesehen, wie ich jetzt sehe, das ich ihn unter jenen Verhältnissen gesehen, in Gegenwart jener andern Gegenstände, wo ich vorher dies, nachher jenes sah; wäre das aber, dann müßte ich hieran in jener Weise modeln können, ohne daß mir solches als Abweichung von einem Originale — einem Originalbewußtsein des Sehens unter solchen Verhältnissen — sich ankündigte, wie es doch sogleich geschieht. Alle vollen sinnlichen Wahrnehmungen, die Gegenstände der Erinnerung werden, sind mit einem Bewußtsein ihrer Gegenwart begleitet und mit unserm Selbstbewußtsein durchwebt, wie die Erinnerungen selbst mit dem Bewußtsein der Vergangenheit der Anschauung; und von jenem Bewußtsein weiche ich durch jegliche Modification wie von einem Originale ab, sobald ich annehmen oder mir vorstellen will, ich habe etwa diesen Menschen nicht gegenwärtig gesehen, ich habe nur von ihm reden hören, ich habe nur von ihm geträumt, habe ihn in anderer Umgebung vor mir gehabt, u. s. w. — Für diese Unzuläßigkeit meiner in das Bewußtsein des frühern sinnlichen Anschauens hineingetragenen Modifikationen kann ich wiederum keinen erdenklichen und haltbaren Grund auftreiben, als welchen ich in der frühern Wirklichkeit des so ausgeprägten Bewußtseins denke; und somit bleibe ich in solcher Reflexion erst recht fest gebunden an die Entschiedenheit, daß ich schon früher diese Anschauung hatte; daß ich also jetzt Erinnerung habe, mag das Erinnerung an ein früheres Sehen, Hören, Fühlen, oder an früheres Träumen, oder an irgend einen andern frühern innern Zustand sein; es muß aber immer ein solcher

sein, der in seinem Dasein auch als seiend gedacht, mit einigem Bewußtsein von ihm selbst begleitet und durchwebt war; denn was früher nicht als seiend gedacht und bestimmt ward, als es da war, das kann wohl auch später nicht als dagewesen seiend vorgestellt, mindestens nicht von selbst so dafür erklärt werden, als dies in den Erinnerungen geschieht. [32]). — Man sieht wohl, daß die Anwendbarkeit des Kriterium darum nicht nothwendig wegfalle, daß in der jetzigen sinnlichen Anschauung das Objekt in unwesentlichen Beschaffenheiten anders erscheint, oder irgend verändert ist; diese begründen als solche keine wesentliche Verschiedenheit für unsere Anschauungen; und zudem handelt es sich nicht um ein Wiedererkennen der veränderten Dinge, sondern um den Beweis, daß solche Anschauung eines Objektes — vielleicht ohne alle Realität des Objektes — schon dagewesen sei, die vielleicht noch gar nicht aufgehört hat.

Auch bedarf es der Bemerkung wohl nicht, daß die Erinnerung selbst uns keine weitere Realität gewähren kann, als welche auch in dem frühern Anschauen, diesem innern Zustande als bloßer Thatsache des Bewußtseins lag; daß wir also auch mit dieser Zuverläßigkeit des mittelbaren Bewußtseins nicht mehr gefunden haben, als eine Erweiterung der subjektiven Realität, die uns nothwendig gilt; alle innern Zustände aber, deren wir uns so vollkommen erinnern, als das oben bezeichnet wurde, und als das gar oft der Fall ist, gelten uns als so wirklich in der Vergangenheit, wie uns die Objekte des unmittelbaren Bewußtseins als gegenwärtig wirklich gelten,

---

[32]) Die zweite Seite der Vollkommenheit der Erinnerungen ließen die Alten außer Acht, und machten damit die wissenschaftlich sichere Unterscheidung der Erinnerung von erneuerter Dichtung unmöglich. Besonders auffallend ist dies bei Stattler (z. B. Anti-Kant S. 177), der in der Leichtigkeit der Reproduktion gegenüber der Schwierigkeit, ein volles Bild sogleich zu produciren, das Kriterium der Erinnerung sehen wollte.

so problematisch noch selbst die ganze Zeit-Vorstellung sein mag, die sich in allen Erinnerungen findet [33])

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie auch die griechische Skepsis in der Akademie die Zuverläßigkeit der Erinnerung festhielt; die Erscheinungswelt und die Erinnerung an frühere Ereignisse steht auch dem Sextus Empirikus noch fest; nur streitet er gegen die Zuverläßigkeit der Erkenntniß des nicht-Erscheinenden [34]).

§. 81.

Fürwirklichhalten aus Lebhaftigkeit der Vorstellungen.

Ein mittelbares Vorstellen und Bewußtsein liegt außer in der Erinnerung noch in aller bloßen Reproduktion und

[33]) Wir präoccupirten im Obigen die Gültigkeit der Vorstellung von Vergangenheit und Gegenwart oder der Zeit-Vorstellung, der Kürze des Ausdrucks willen; ihre Realität hängt an der noch entlegenern Frage, ob die als erneuert sich ankündigende Vorstellung die Veränderung wirklich verbürge, oder ob das Bewußtsein der frühern und der jetzigen Anschauung, das immer nur Einheit ist, die Veränderung oder einen Wechsel der Anschauungen verbürge, — wie es mindestens so stark scheint, daß man hier solchen Skrupel ignoriren konnte.

[34]) **Pyrrh. hyp. II. 99** folg.; 102: *διττῆς οὖν οὔσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὥς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὥς ἀπὸ τῶν δογματικῶν πεπλᾶσθαι δοκοῦν. τὸ γαρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου.* **cf. Adv. math. VIII.** 151.; folgg.; 288; 289. — Vergl. Ritter, Gesch. der ält. Phil. Bd. 4, S. 301—2; 308: „Den Skeptikern kam es nur darauf an, die Erkenntnisse festzuhalten, welche für das Leben nützlich oder nothwendig sind. Sie wollten eine Art der Erkenntniß, welche tauglich wäre, eine Magd des praktischen Lebens abzugeben. Zu diesem Zwecke hatten sie nicht nur festzustellen, daß es Erscheinungen in uns gibt, welche wir nothwendig anerkennen müssen, sondern sie mußten auch eingestehen, daß diese Erscheinungen eine gewisse Vergesellschaftung miteinander hätten, welche wir in unserm Gedächtnisse festhalten könnten."

sinnlichen Dichtung, weil gemäß den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins und der Erinnerung solches Vorstellen und Anschauen allen Inhalt aus der sinnlichen Anschauung bezieht[35]). Bloße Reproduktion früher erlangter Vorstellungen, wenn sie ohne Zurückbeziehung auf deren früheres Dagewesensein bleibt, steht dann aber mit der sinnlichen Dichtung auf derselben Linie, zumal da auch alle sinnliche Dichtung wesentlich nichts Anderes als eine Komposition aus reproducirten Vorstellungen enthält. Diese sinnlichen Dichtungen, Phantasien, Phantasmen ꝛc., gehören bald dem Wachen, bald dem Schlafe an (Träume); bald dem seelengesunden, bald dem seelenkranken Zustande, (Anschauungen der Verrückten); sind bald von sinnlichen Anschauungen mit Bewußtsein sattsam unterschieden, bald aber auch in deren Reihen gleichsam eingeschoben (Visionen, Entzückungen, Doppelsehen ꝛc.), und in diesem Falle entweder natürlichen Ursprungs (durch innere Organ-Erschütterung, Nervenreiz, Erschlaffung, Indigestionen, Magnetismus ꝛc. erzeugt), oder übernatürlichen Ursprungs (göttlichen, englischen, diabolischen) u. s. w.

Mit allen derartigen Anschauungen verbindet sich außer dem Halten ihrer eigenen Wirklichkeit — welches ein unwiderrufliches Halten ist, da es ein Halten der Wirklichkeit des jedesmaligen Zustandes ist —, oft kein Halten der Wirklichkeit des Angeschauten als solchen, oft ein Halten der Nichtwirklichkeit desselben, oft auch ein Halten der Wirklichkeit (und dann entweder in der Gegenwart, oder Vergangenheit oder Zukunft, in der Anwesenheit oder Abwesenheit) desselben, was dann wiederum bald als mehr bald als minder nothwendig sich ankündigt.

Diese Phantasmen erweitern demnach vielfach das Gebiet

---

[35]) Ueber die verschiedenen Arten dieser Anschauungen und ihre bemerkenswerthesten Beschaffenheiten vergl. des Verf. empirische Psychologie, Bd. 1. Abthl. 1. S. 376 u. folgg.

des als real Vorgestellten und Geltenden, und es ist nicht ganz überflüssig zu fragen, ob sie uns auch gültig in das Halten der Realität ihrer Objekte versetzen, und so den Kreis unserer Gewißheit erweitern helfen, auch selbst in metaphysischen Dingen; zumal da es in unseren Tagen gar nicht unerhört ist, daß man auf diese Thatsachen allerhand seltsame Theorien zu bauen sucht; man denke nur etwa an die (sprachwidrig bezeichnete) intellektuale Anschauung, an die enthusiastischen Phrasen, in denen man die Phantasie ganz ungenirt den Sinn für das Göttliche nannte, oder an die somnambulistischen Theorien, wonach man in jenen Phantasmen noch neuerlich das engste Kommercium zwischen der Menschen- und Geisterwelt konstatiren wollte.

Diese Phantasie-Anschauungen erschwingen sich am liebsten in sonst ziemlich unzugängliche Regionen, und fesseln an ihre erhabenen Objekte wohl um so fester, je mehr das Gemüth zu ihnen sich hingezogen fühlt; auf Ikarus-Flügeln erhebt sich dann der hochstrebende Geist dahin, wohin seine schwerfälligen Sinne ihn nicht tragen wollen; und geht dies dann auch nicht immer ohne harten Fall ab, so hat die Sache doch Reiz genug, von Neuem zu fesseln; manche orientalische Phantasmagorie, manche Schwärmerei der Neuplatoniker, Neupythagoräer, Gnostiker, Hyperphysiker und Hypermetaphysiker aller Zeiten und Zonen haben darin ihren Ursprung. Bei den Griechen begegnet uns die Phantasie-Einmischung in die philosophischen Betrachtungen zuerst in Platon, wobei es jedoch zweifelhaft bleibt, ob er dazu durch orientalischen Einfluß vermocht ward, oder ob er nicht vielmehr, als die Griechen mit den Orientalen in mehrfache nähere Verbindung geriethen, diesen eine Form des Philosophems ertheilte, die dem orientalischen Geiste mehr entsprach.

Sollten derartige Anschauungen uns irgend die Realität des Angeschauten verbürgen, so müßte diese Bürgschaft in einem, auch in der Reflexion unwiderruflichen Halten gelegen sein; und dann wäre — mindestens unter alleiniger Rücksicht auf die

bis jetzt von uns bezeichneten Wege zu solchem Halten — das nur so möglich, daß solche Anschauungen nicht mehr zureichend begründet gefunden werden könnten, falls man nicht den Grund derselben in solche objektive Realität versetzen wollte, als in ihnen angeschaut wird.

Und dann kann diese Frage nicht ferner erhoben werden in Betreff derjenigen Phantasie-Anschauungen, mit denen entweder kein Halten solcher Realität verbunden ist, oder gar ein Halten solcher Nicht-Realität; in Beziehung auf erstere hätte die Frage nach Gewißheit kein Objekt, in Beziehung auf die zweite Klasse wäre vor der Reflexion schon entschieden, daß daselbst keine objektive Realität gegeben sei, so daß die Frage hier keinen Anlaß findet, ihre gesuchte Lösung sich aber von selbst ergeben muß in der Lösung der Frage über die dritte Klasse.

Je lebhafter nun die Phantasie-Anschauungen auftreten, und je mehr sie so den ganzen Menschen ergreifen und fesseln, desto eher versetzen sie ihn auch in die Entschiedenheit über ihre objektive Realität; so meistentheils die Träume der Schlafenden, und die Visionen der Wachenden; es lehnt sich so unmittelbar ein Halten ihrer objektiven Realität an sie an, als dies auch bei den sogenannten sinnlichen Anschauungen der Fall ist.

So jedoch nothwendig nur vor der Reflexion. Sobald wir aber zur Reflexion über solche Zustände kommen, schwindet auch sofort manches Halten so vorgestellter Realität, und wird von selbst ein Halten der Nicht-Realität; so ergeht es meistens den Träumen und dem Halten ihrer Objektivität; man findet dann den Grund des Haltens in der Lebhaftigkeit der Vorstellungen gelegen, die man selbst aber noch zureichend möglich und erklärlich findet außer durch die Objektivität des Angeschauten, zumal da sie als bloße Kompositionen aus frühern sinnlichen Anschauungen nachweislich sind. Und in Ansehung der übrigen Phantasie-Anschauungen, der Visionen aller Art, finden wir dann auch so lange keinen nöthigenden Grund, ihre

Objektivität festzuhalten, als solchartige Erklärung bei ihnen zureicht. Niemals aber halten wir sie für mehr real, oder selbst für mehr, als äußere sinnliche Anschauungen. Obgleich nun die objektive Realität der äußern sinnlichen Anschauungen noch erst in der Metaphysik zu erörtern und hier also noch problematisch ist, so können wir doch die nähere Bestimmung schon hier geben, daß alle Phantasie-Anschauung sich von der sinnlichen Anschauung dadurch unterscheiden läßt, daß sie an ganz andere Erfordernisse, als diese gebunden ist, und damit jedesmal auf einen andern Grund ihres Daseins hinweiset, und daher nicht aus dem Grunde als real gelten könne, aus welchem die sinnliche Anschauung dafür genommen wird. Wir wollen hier nur darauf aufmerksam machen, daß auch die lebhafteste Phantasie-Anschauung, etwa die Vision, nicht an die Mitwirkung der Organe gebunden ist, vermittelst deren wir sonst derartige Erscheinungen fassen; so sieht man als Visionär dieselben Gestalten, hört dieselben Laute und dasselbe Geräusch, man mag die Augen und Ohren offen oder geschlossen halten; eben so unterliegt ihre Entstehung und Aufhebung nicht so unserer Freiheit, wie das beim sinnlichen Anschauen der Fall ist.

So ergibt sich also in der Reflexion auf die Entstehung der Phantasie-Anschauung sehr bald, daß sie nicht so objektiv und nicht in der Art objektiv begründet sei, als wir dies bei der sinnlichen Anschauung annehmen; und damit weicht in solcher Reflexion das Halten solcher äußern Realität, als welche die sinnliche Anschauung manifestiren soll, d. h. einer der Anschauung gegenüber stehenden Objektivität; und damit ist die ganze Frage eigentlich schon abgethan; die Phantasie-Anschauungen gewähren uns, ungeachtet sich häufig ein Halten ihrer objektiven Realität an sie anlehnt, die Gewißheit von dieser nicht, vielmehr versetzt uns die erste Reflexion über sie schon von selbst in die Gewißheit von der Nicht-Realität solcher Objekte, als worauf die sinnliche Anschauung hinweiset; ihnen dennoch schlechthin Realität zutrauen, könnte man eben nur noch in dem Wahne, daß sie grade schöpferischer

Grund ihrer Objekte seien. — Jegliche weitere Frage aber über sie, ob sie denn gar keine objektive Realität verbürgen, und welche etwa, und unter welchen Bedingungen? kann nur beantwortet werden in dem Aufsuchen anderer Gründe für sie, als welche in sinnlicher Objektivität liegen; so lange wir sie dann erklären müssen und können aus physischen oder körperlichen innern Veränderungen, so lange sind sie bloße Phantasmen; sobald diese nicht zureichen, müssen wir anderartige oder entferntere Einwirkungen voraussetzen; wie lange jene Erklärung genüge, wird sich von selbst ergeben in der Untersuchung über die Realität der Außenwelt; ob andere eine Appellation an anderartige geistige, und dann natürliche oder übernatürliche Einwirkung zuläſſig und nothwendig machen, das kann erst weitere Frage in der Metaphysik (in der rationalen Psychologie oder Pneumatologie, und in der rationalen Theologie) selbst sein. — So viel ist gewiß, daß keine Phantasie-Anschauung für sich selbst ihre objektive Realität verbürge, und die Phantasie in keinem Falle ein leitendes Princip für die Philosophie werden könne; am wenigsten aber gewährt sie im Bereiche der Fundamental-Philosophie selbst eine neue Basis, um Realitäten damit zu gewinnen;

oder: Das Dafürhalten aus Lebhaftigkeit der Vorstellungen ist unzuverläßig, weil in der Reflexion wandelbar und nicht mehr nothwendig, vielmehr zufällig und willkührlich.

Anm. Der Verstand als Denk- und Erkenntniß-Vermögen recipirt das von der sinnlichen Anschauung umfaßte Materiale und Reale in seine Denkformen, und agirt daher wesentlich nur formal, so daß durch seine Funktionen nicht eigentlich eine Erweiterung der sonst woher gebotenen Realität entsteht, und also hier die Frage ganz entbehrlich ist, ob das an sein Denken und Erkennen sich anlehnende Halten solcher Wirklichkeit auch in der Reflexion nothwendig fortbestehe. Die Frage nach solcher Realität, welche der Verstand nicht aufzeigt, welche vielmehr ihm gezeigt werden muß, muß

also im Wesentlichen schon abgethan sein, ehe von dem Werthe der Verstandesformen Rede kommen kann, worin wir sie vorstellen und festhalten. Diese Rücksicht finden sie dann nothwendig im Verlaufe der einzelnen Theile der Metaphysik selbst, die uns ja in jeglichem ihrer Theile zu neuer Realität zu führen bestimmt ist. — So fasset der Verstand die innern Zustände unter den Begriff des Seins, und die Vernunft realisirt dieses vom Verstande gedachte Sein, erklärt es mit Nothwendigkeit für ein reales; allein in ihrem objektiv schon gegebenen Sein sind sie doch auch erst innere Data, und der verständigende Verstand hat also nicht materialiter ihnen etwas hinzugedacht, sondern formaliter ihnen nur nachgedacht. So auch fasset der Verstand den von der Vernunft indicirten Grund der Realitäten in den Gedanken des Seins, und die Vernunft hält ihn für real und wieder mit Nothwendigkeit; aber material erweiternd verfährt darin wieder der Verstand nicht, sondern allein die Vernunft.

III. Ueber die Methode der Konstruktion der Metaphysik.

§. 82.

Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde auf die metaphysischen Probleme.

Nach der Feststellung unserer Grundlage für alle haltbare philosophische Erkenntniß und der Feststellung eines sicher leitenden Principes erübrigt uns nun noch die dritte Frage der Fundamental-Philosophie, ob nun grade dies Princip auch zu einer Lösung der metaphysischen Fragen führen könne?

So viel ist bald gewiß, daß die Metaphysik des gemeinen Menschenverstandes durch Anwendung dieses Satzes zu Stande kommt. Der gemeine Menschenverstand, der philosophische

Verstand diesseits der Reflexion, setzt ohne alles Bedenken für seine (scheinbar wenigstens) auf äußere Realitäten sich beziehenden innern Zustände diese Realitäten als seiend an, und zwar indem er so die Möglichkeit seines Sehens und Tastens derselben u. s. w. begreift; der Baum ist da, sagt er, denn ich sehe ihn ja und taste ihn. Auch die Realität der Innenwelt als eines substanzialen und kausalen Ich gilt ihm als real weil er sieht, weil er hört, will, denkt ꝛc; er setzt darin den Grund, die Ursache des Sehens, Hörens, Denkens ꝛc. an, und drückt dies schon aus, wenn er sagt: Ich sehe, ich denke; — auch die Dualität der Substanzen drückt er aus in Anwendung des Satzes vom Grunde, indem er sich als Leib und Seele bestehend denkt, und dies, weil seine äußern und innern Zustände ihm ganz anderartig zu sein scheinen und gelten; — ja auch Gott und die Welt denkt er sich einander dualistisch gegenüber, und sucht Gott aus der Welt zu erkennen, den Grund aus dem Begründeten. — Daher grade kommt es auch, daß die Skeptiker und Idealisten auf diese Art des Uebergangs von dem Einen auf das Andere vorzugsweise ihre Angriffe richteten.

Es ist sicher falsch, wenn Fichte und Schelling behaupten, daß im Momente der sinnlichen Anschauung eine vollkommne Identität mit dem Objekte Statt finde. So sagt Schelling: „Nun kann man aber leicht an das Bewußtsein eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identitat des Gegenstandes und der Vorstellung sei, . . . und ob er sich nicht der Unterscheidung beider nur als einer freien Handlung bewußt sei?“ [36]) Und im philosophischen Journal u. s. w. heißt es: „Wir halten selbst unsere Erkenntniß nur in so fern real, als sie mit dem Gegenstande übereinstimmt. In der Spekulation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unserm Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beider, und

---

[36]) Philosophische Schriften, Bd. 1. S. 238.

in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.“ [37])

Wenn wir in der Anschauung begriffen sind und nur anschauen, dann asseriren und glauben, negiren und läugnen wir gar kein Objekt, und eben so wenig seine Identität mit der Vorstellung; aber bei der geringsten Denkthätigkeit und Aufmerksamkeit auf sich sagt doch der Anschauende: Ich schaue die Dinge an, ich sehe sie; und darin liegt lange diesseits aller Spekulation eine Unterscheidung des Anschauens, des Angeschauten und des Anschauenden; diese gehört dem Leben der Unmittelbarkeit früher an, als der Spekulation, und man wird sich darauf dieser Unterscheidung nicht als einer freien Handlung, sondern als einer nothwendigen bewußt, so zwar, daß es schon dem gemeinen Verstande als eine ganz willkührliche, ja unvernünftige Handlung erscheint, wenn die Spekulation den Unterschied als aufgehoben erklärt, und statt der Beziehung auf einander nun Identität ansetzt. Und dann konstruirt der gemeine Menschenverstand seine Metaphysik durch Anwendung des Satzes vom Grunde: „wie sollten die Dinge nicht wirklich und nicht so beschaffen sein? ich sehe sie ja, und sehe sie so!“ d. h. „mein Sehen der Dinge hat seinen Grund in dem Dasein der Dinge, und wäre ohne dies nicht möglich.“ Grade dieses Argument war es daher, wogegen die Skeptiker und Idealisten vorzugsweise ankämpften, sobald die Dogmatiker es in Schutz genommen hatten. Ziemlich vollständig stellt Schulze im Aenesidemus (S. 232 u. ff.) dies gewöhnliche Verfahren dar, um es dann zu bekämpfen; bestreiten nicht minder umständlich Fichte und Schelling (a. a. O. S. 236 und ff.), vindicirt aber Jakob gegen Hume (Unterss. über die

---

[37]) Philos. Journal von Fichte, Bd. 7. S. 244.

menschl. Natur, Bd. 1. S. 763., Stattler gegen Kant (Sieh' Anti-Kant, Bd. 1. durchgängig.)

In der Reflexion könnte es nun aber wirklich so scheinen, als wenn wir durch Anwendung des Satzes vom Grunde doch keineswegs zu den gefragten und bestimmten Realitäten außer den Thatsachen des unmittelbaren und mittelbaren Bewußtseins gelangen könnten, weil der Gedanke des Grundes doch der eines weiterhin unbekannten x ist, der Gedanke an ein Unbekanntes, wovon ich nur dieses weiß, daß ein Anderes, die Thatsache des Bewußtseins, dadurch möglich ist; ja auch das weiß ich dadurch noch nicht; könnte ja diese Thatsache in sich selber begründet liegen! Idealismus und Skepticismus haben von hier an, wie es scheint, noch Terrain genug, und alle rationale Kosmologie, Psychologie und Theologie, bleiben dann noch ohne Anfang; der Idealismus, der den ganzen Grund der Anschauungen — dieser Thatsachen des Bewußtseins — in eine ihm dafür zulänglich scheinende Anschauungskraft, in das Ich versetzt; — der Skepticismus, der noch immerhin zugeben kann, daß die sinnlichen Anschauungen irgend einen Grund haben mögen, dabei aber alle Erkennbarkeit dieses Grundes läugnet, und wiederum läugnet, daß derselbe in so gedachten Realitäten liege; — auch in Beziehung auf die Dualität von Körper- und Geistes-Leben, von Welt und Gott gilt dasselbe auf weiter gerücktem Standpunkte.

Indessen übereile man sich nicht in solchen Muthmaßungen, wie es hier so voreilig selbst die Idealisten und Skeptiker thun, und zwar in doppelter Weise; einmal, indem sie den realen Grund der Anschauungen sofort außer denselben ansetzen, und ihn dann näher bestimmen, oder auch unbestimmt lassen, und dann, indem sie den Grund in etwas versetzen, worin er sich vielleicht gar nicht finden läßt, oder ihn unbestimmt lassen, wo er aus nöthigenden Gründen seine nähere Bestimmung fordern dürfte.

Unsere innern Zustände sind freilich nur für Momente gegenwärtig in unserer Anschauung, und daraus könnte man

folgern, daß sie vorübergehende, flüchtige Momente seien, und daraus dann, daß sie als solche ihren Grund nicht in sich selber haben, nicht in sich selber ruhen; allein als Thatsache des unmittelbaren und selbst auch des mittelbaren Bewußtseins steht Beides noch nicht sofort fest, weil beides der Natur der Sache nach nicht Thatsache des Wissens, sondern Gegenstand eines Denkens darüber ist; es bedarf daher beides für die Wirklichkeitslehre noch der Nachweise; — aber auch davon abgesehen, so sind dennoch die Idealisten allesammt nur sprungweise an das Ich, als den Real-Grund der Anschauungen gelangt.

Unmittelbar einleuchtend ist nämlich von da an noch keineswegs die Wirklichkeit eines gedachten Ich selbst; denn wenn auch alle Welt den Gedanken und Glauben an ein Ich mit sich herumträgt, so ist dennoch dies Ich kein Faktum des Bewußtseins, kein Objekt der innern Erfahrung; und wenn es auch an sich und objektive als Grund meiner Zustände existiren mag, es hat sich selber noch nicht für mein (sein eigenes) Fürwirklichhalten legitimirt; wie kommt nun der Idealist denn sofort ohne einen salto mortale zu diesem Ich, als dem substanzialen und kausalen Träger der sinnlichen Anschauungen? Daß man sagt: „Nun, wo Anschauung ist, muß auch ein Anschauendes sein!" — das kann doch keine Antwort auf die Frage enthalten; diese bleibt ja unverändert dieselbe, oder warum muß denn da ein Anschauendes sein (für wirklich gehalten werden), wo eine Anschauung ist? Muß denn auch da, wo Kraft ist, noch ein Kräftiges sein? Dies wird schwerlich behauptet werden; nun, warum behauptet man denn jenes?

Unmittelbar einleuchtend ist es in der That nicht, daß unsere Anschauungen, d. h. die erfahrungsmäßigen Anschauungen, denen überall ein uns, mir, wir, ich ꝛc. untergeschoben werden, realiter einem Ich inhäriren, und daß

sie von ihm dependiren [38]); und deshalb muß auch der Idealist, der das Ich zum Principe und Grunde von Allem macht, um wissenschaftlich zu sein, das zuvor vermittelnd einleuchtend machen; und dann kann er nicht so verfahren, daß er das fragliche Ich zuvor setzt und dann die nicht fraglichen Anschauungen daran anknüpft; sondern er muß mit den nicht fraglichen Anschauungen und allen Thatsachen des Bewußtseins anheben, und nun in Zuständen des nothwendigen Haltens von diesen zu dem Ich hinübergelangen. Und der sichere Weg dahin führt dann einschließlich zur Aufhebung des Skepticismus, der auch blindlings ohne weitern Grund die Bestimmbarkeit des Grundes läugnet.

§. 83.

Fortsetzung.

Anordnung der metaphysischen Fragen.

Alle vier Hauptfragen der theoretischen Philosophie sind ihrer Natur nach Fragen, in deren Beantwortung jedesmal irgend eine Bestimmung eines Grundes von Realitäten erfolgt, so daß also auch darin eine Anwendung des Satzes vom Grunde vorkommen kann; es wird sich nur fragen, ob mit Sicherheit der einzige Erklärungsgrund des jedesmaligen erstern Gliedes in dem fraglichen zweiten gefunden werden könne? oder ob er so hierin gefunden werden könne, daß wir auch in der Reflexion noch ihn darin wirklich finden müssen.

In den Thatsachen des Bewußtseins haben wir bisheran mit dem Idealisten und Skeptiker dasselbe Terrain; mit diesen Partheien liegt uns nun die Frage nach dem Ich als einem bestimmten Grunde und Mitgrunde der innern Zustände auch zu allernächst; und damit liegt die metaphysische oder rationale Psychologie hier auch als der erste

---

[38]) Könnte man nicht etwa nach Lichtenberg eben so gut sagen: es denkt, wie man auch sagt: es blitzt?

Theil der Metaphysik indicirt; — denn das ist gewiß genug, daß den innern Thatsachen das Ich näher liege, als die äußern Objekte und deren Gründe, und daß wir über entferntere Realitäten keine sichere Entscheidung mehr finden können, wenn wir über die nähere keine haben. Niemand wird für sein Sehen der Dinge an das Dasein der Dinge appelliren, wenn er über sich selbst als ein sie anschauendes Wesen noch Zweifel hat [39]).

Die erste Frage der theoretischen Philosophie wird also diese sein?

„Verbürgen die innern Thatsachen des Bewußtseins die Wirklichkeit eines substanzialen und kausalen Ich?" — und weil wir einzig in dem Satze vom Grunde eine zuverläßige Hinweisung auf weitere Realitäten fanden, so müssen wir fragen: „Würden die (innern) Thatsachen des Bewußtseins noch aus einem zureichenden Grunde begriffen werden können, ohne die Annahme der Realität eines Ich?"

Und in der Beantwortung dieser Frage könnte man demonstrativ, und könnte man auch apologetisch zu Werke gehen; letzteres, indem man die aus dem Leben mitgebrachte Entschiedenheit über diese Realität gegen die etwa erhobenen Zweifel und Argumente durch Vernichtung dieser vertheidigte; jenes, indem man die Entstehung des Ich-Gedanken in Thatsachen des Bewußtseins nachwiese, und dann zeigte, daß man den so entstandenen Gedanken für real halten müßte, falls man nicht einen zureichenden Grund für Thatsachen des Bewußtseins vermissen wollte. Dieser Weg ist sicher der angemessenste, indem man zugleich auf ihm des vollen Inhaltes des

39) Darin sieht man nun beiläufig auch, wie sehr es fehlgegriffen war, daß die alte Metaphysik allgemein auf die Ontologie sogleich die Kosmologie folgen ließ, und dann erst die Psychologie; man würde indessen auf diesen Fehler wohl auch eher aufmerksam geworden sein, wenn man die Existenz-Frage damals öfter erhoben und nicht sofort zu der Qualitäts-Frage hinübergegangen wäre.

Ich-Gedankens sich vergewissert, und dann positive Einsicht in die Nothwendigkeit einer Entschiedenheit gewinnt, welche zugleich den apologetischen Zweck vereinigt, indem das apologetische Verfahren für sich allein wohl Einreden gegen ein Dafürhalten abweiset, ohne dies jedoch an sich selbst begründet und so befestigt zu finden.

Und dann steht der Möglichkeit, mit dem Satze vom Grunde zu einer nothwendigen Entscheidung über jene Frage zu kommen, nichts entgegen. Die nähere Darlegung aber, wie sie zu suchen, gehört der rationalen Psychologie selber an, und fällt damit außerhalb der Fundamental-Philosophie.

Mittelbar wird es also wohl evident werden können, daß zur Möglichkeit der innern Thatsachen des Bewußtseins, namentlich der sinnlichen Anschauungen, ein Ich als realer Grund derselben erforderlich sei; — aber dem vollen Idealismus kann solcher Beweis nicht genügen; dieser schließt nämlich den Gedanken ein, daß das Ich der vollendete und einzige Grund der sinnlichen Anschauungen sei und diese seine reinen Edukte und Evolutionen seien; und in diesem Punkte treffen wir dann von Neuem mit ihm in Ansehung der zweiten metaphysischen Frage zusammen.

Unter allen innern Thatsachen des Bewußtseins sind es nämlich grade die äußern sinnlichen Anschauungen, welche uns am bestimmtesten auf äußere Dinge, eine Außenwelt verweisen, so zwar, daß alle Entschiedenheit über sie im gewöhnlichen Leben sich darauf zurückbezieht, und ohne Zweifel nichts Anderes sie mehr sicher stellen wird, wenn diese es nicht können; ja sogar wissen wir von einer Außenwelt nichts und können nicht einmal darüber Frage erheben ohne Beziehung auf die sinnlichen Anschauungen. Im Begreifen der Möglichkeit dieser äußern sinnlichen Thatsachen gerathen nun der Idealismus und Realismus und beide mit dem Skepticismus in den letzten Kampf auf Leben und Tod; die Wahrheitsfrage findet dabei einschließlich ihre weitere Lösung, und wir selbst kommen damit an den zweiten Theil der theo-

retischen Philosophie, die rationale oder metaphysische Kosmologie; unsere Frage wird dann diese (und sie haben wir mit allen jenen Partheien gemein):

„Verbürgen die äußern sinnlichen Anschauungen die Wirklichkeit einer (substanzialen und kausalen) Außenwelt?" — und in näherer Beziehung auf die erste Frage und ihre Lösung heißt sie:

„Würden die äußern sinnlichen Anschauungen noch aus einem zureichenden Grunde als möglich begriffen werden können, wenn nicht außer dem anschauenden Ich noch äußere Objekte mitwirkten?"

Auch in der Lösung dieser Frage verfahren wir am sichersten in der untersuchenden, rücksichtlich demonstrativen Manier, ohne uns auf eine Apologie der Außenwelt gegen erhobene Gegenargumente zu beschränken; und wir können dann ferner nicht anders als so verfahren, daß wir hier wieder die natürliche Entstehung des Gedankens vom Nicht-Ich vorlegen, und auf allen Stufen seiner Bildung zeigen, wie wir bei diesem Gedanken beharren müssen, falls wir nicht eine gewisse Thatsache des Bewußtseins unmöglich heißen wollen.

Und ist nun so in Anwendung des Satzes vom Grunde entschieden über Realität des Ich und des Nicht-Ich, dann dringt sich die Frage nach deren näherm Verhältnisse zunächst auf, die Frage: ob wir Einartigkeit des Wesens beider und numerische Einheit, oder ob wir Verschiedenartigkeit derselben zu denken haben? — die Streitfrage des Monismus und Dualismus, welche wiederum nur durch Anwendung des Satzes vom Grunde lösbar ist; und für die Einleitung zu dieser Anwendung heißt die dritte theoretisch-philosophische Hauptfrage dann so:

„Würden wir die Erscheinungen der Innen- und Außenwelt noch aus einem zureichenden Grunde begreifen können, wenn wir Einartigkeit und Einheit ihrer Substanzialität,

oder ihr Zusammenfließen in Eine höhere Substanzialität ansetzten?" Und man sieht dann sogleich, daß es dabei auf eine Darlegung aller Hauptarten der beiderleien Erscheinungen zunächst ankomme.

Nicht minder endlich wird der Satz vom Grunde in Anwendung treten müssen in der metaphysischen Frage nach dem Urgrunde der Dinge, oder in der Grundfrage der natürlichen und aller Theologie. In diesem Urgrunde, man mag ihn Gott nennen oder sonst wie, wird immer ein kausales Verhältniß einer andern Wesenheit zur Welt gedacht, sei dies in Ansehung des bloßen Daseins der Welt oder ihrer Beschaffenheit, des Lebens in ihr; und welcher Satz tritt dabei augenfälliger in Anwendung, als der Satz vom Grunde? so zwar, daß wir allen Anhaltpunkt für alle Vorstellung eines Gottes verlieren würden, sobald wir das kausale Verhältniß durchstreichen, und also die Anwendung des Kausalgesetzes übersehen wollten. Die Frage wird hier sein:

„Würde die reale Innen- und Außenwelt noch möglich erachtet werden können ohne einen Gott? und wie muß dieser Gott beschaffen gedacht werden, damit die Welt in ihren Beschaffenheiten als möglich begriffen werden könne?"

Die nähere Disposition der jedesmaligen Frage gehört dann jedem einzelnen Theile an, weshalb wir uns darauf in unserer Fundamental-Philosophie nicht einlassen können [40].

---

[40]) Hier sieht man schon ein, wie richtig Seebold, Ueber Philosophie und religiöse Philos. S. 145 sagte: „Ohne die sinnliche Grundlage wären alle Bemühungen der Spekulation gehaltlos; es fehlte zur Wissenschaft die Natur; und ohne die spekulative Verbindung wären alle Anschauungen gedankenlos; es fehlte zur Natur die Wissenschaft." — Durch die Realität der sinnlichen Anschauung ist alle Realität der spekulativen Philosophie bedingt; diese hat ohne jene kein Objekt.

§. 84.

Nähere Bestimmung von Gründen einer Realität.

Der Natur der Sache nach läßt also die ganze Metaphysik die Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde auf ihrem Gebiete nicht ferner bezweifeln, wie denn auch die Metaphysik des gemeinen Menschenverstandes, richtiger: der gemeinen Menschen vernunft, solche Anwendung wirklich trifft [41]).

Um jedoch diese Anwendbarkeit noch mehr ins Licht zu stellen, ist es gerathen, die Art und Weise vorzulegen, in welcher die Vernunft ihren anfangs sehr unbestimmt gedachten Grund näher bestimmt und ermittelt; denn eine nähere Bestimmung des an sich unbestimmt gedachten Grundes kommt in jeglicher Lösung jener Fragen vor und wird grade darin gesucht.

So wie die Vernunft den Grund zu denken und real zu halten genöthigt ist, wo ein Sein vorher gewiß ist, so trifft sie auch mit Nothwendigkeit nähere Bestimmungen des gedachten Grundes, wenn jenes Sein näher bestimmt worden ist; und an diesem Faden habe ich bereits die nähern Bestimmungen des Begriffes Grund in der empirischen Psychologie nach Thatsachen des Bewußtseins vorgelegt. Sie erfolgen alle, indem die Vernunft nicht ein bloßes Dasein, sondern auch ein bestimmtes Zusammensein als möglich zu begreifen strebt.

Jegliche Existenz, die wir denken und halten, ist zunächst Existenz der Erscheinung; und die ist als solche sofort bei Wahrnehmungen durch den innern Sinn eine zeitlich-, bei Wahrnehmungen durch den äußern Sinn eine örtlich-bestimmte, so daß wir kein Angeschautes mehr behalten, wenn wir Dauer und Oertlichkeit oder Räumlichkeit negiren. Dieser

---

[41]) Man kann daher füglich mit Fichte (Nachgelass. Werke, Bd. 1. S. 198) sagen: „Es möchte sich schwer in einer Sprache philosophiren lassen, worin das Verhältniß des Grundes nicht ausgedrückt wäre.“

unabänderliche Zusammenhang der nächsten Sinnenobjekte erfordert ebenfalls einen zureichenden Grund, und diesen finden wir nur annehmbar in der zeitlichen, rücksichtlich räumlichen Beschaffenheit der Erscheinungen selbst, wenigstens vor der Reflexion; — und beide führen uns hin zu einem Anheften gleichsam der Erscheinungen an Dauer und Räumlichkeit, und damit schon an Unselbstständigkeit der nächsten Erscheinung, die dann ihren erklärenden Grund nur noch findet, in einem selbstständigen Andern. Diesen erklärenden Grund findet das unselbstständig Seiende, wenn es selbst in der Zeit und am Raume vorübergeht, d. h. Zustand genannt wird und ist, nur in einem thätigen Grunde, d. h. in einer Ursache und deren Wirksamkeit, und diese begreifen wir selbst nur das möglich durch die Idee einer Kraft; — das unselbstständig Seiende, das aber beharrlich erscheint am Raume, bestimmen wir als Eigenschaft, und finden seinen Grund nur in einem beharrenden Andern, in einem ruhenden Grunde; — beide aber haben ihn niemals in sich selbst, weil dann jene ihre unzertrennliche Verbindung (im Dasein) mit zeitlicher und räumlicher Bestimmtheit als ohne Grund seiend gedacht werden müßte.

Welches nun der thätige, rücksichtlich der ruhende Grund einer realen Erscheinung sei, das kann die Vernunft an der Hand fernerer Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung in Anschließung des Denkens des Verstandes an sie, zu ermitteln streben; sie kann dies aber auch in rein spekulatiivem Wege zu ermitteln hoffen. Im erstern Falle bestimmt sie den Grund in einem bekannten Realen, im zweiten Falle in einem unbekannten x, das ihr dann nicht minder als real gilt; jedoch kann sie in zuverläßiger Weise zu ihrer nähern Bestimmung des Grundes nur getrieben werden durch das Bedürfniß des Begreifens und also durch die Nothwendigkeit, und eben deshalb kann sie zur Annahme eines Erklärungsgrundes in einer weiterhin unbekannten Realität einzig sich getrieben finden durch die Unzulänglichkeit der Erklärung aus dem bekannten realen

Sein. Das liegt in der Natur der Sache, so lange es uns um Sicherheit zu thun ist, darin nämlich, daß die Vernunft das Dasein eines Etwas einzig und allein verbürgt durch die Nothwendigkeit des Haltens eines Grundes. Entspricht ihrem Bedürfnisse nun das von dem Sinne und vom Verstande aufgewiesene Reale, so hat sie damit kein Bedürfniß nach einem andern, und könnte nur im Widerspruch mit ihrer Natur in reiner Willkühr nach dem unbekanntern x greifen [42]); und dieses stehen-Bleiben bei dem Bekannten ist um so mehr jedesmal nothwendig, je enger seine äußere Verbindung mit dem zu Begründenden ist, sei es als beständiges Zusammensein oder als beständiges Vorhersein, weil dann diese Verbindung auch ihre Erklärung fordert und sie nur aus dem bekannten vorhergehenden oder zusammen gegebenen Gliede erhalten kann; — selbst, wenn auf rein spekulativem Wege dann ein Anderes, rein Unbekanntes, als der wahre Grund der Erscheinungen gedacht werden sollte, müßte es doch so gedacht werden, daß aus ihm jener gegebene Zusammenhang des Seienden zugleich erklärt würde, und dies könnte wieder nicht zureichend geschehen, ohne irgend ein kausales Verhältniß zwischen den gegebenen Gliedern anzusetzen.

Wenn **B** stets auf **A** folgt und also **A** nie da ist ohne **B**, dann hangen sie irgend kausal zusammen, mittelbar oder unmittelbar, d. h. in sich selbst, oder in einem Dritten; ich denke dann **A** als eine Ursache von **B**, und denke diese nicht in einem gänzlich unbekannten x, weil ich dann nicht zugleich jene beständige Abfolge erklären würde. Die beständige Folge von **B** auf **A** kündigt sich da noch mehr als Anzeichen des kausalen Zusammenhangs an und als nothwendigen innern Verband, wenn schon durch unser willkührliches Setzen von **A**

---

[42]) Dies erkannte auch die alte Metaphysik an, wenn sie den Satz festhielt: principia non sunt cumulanda; d. h. unnöthiger Weise soll man nicht aus neuen und unbekannten Ursachen herleiten, wo die bekannten genügen.

auch B nun wirklich wird, und wenn, falls das auch in einzelnen Fällen nicht so erfolgen sollte, dies alsdann aus besondern Gründen und Umständen erklärbar bleibt. Den Halm und seine Körner begreife ich aus einer Samenentwicklung, die ihm immer vorangeht, so weit die Erfahrung reicht; das willkührliche Aussäen des Samens hat in der Regel auch Halm- und Aehrenbildung zur Folge; und wenn ja der Fall eintreten sollte, daß der Bauer umsonst gesäet, so weiß auch er schon die besondern hinderlichen Umstände und Gründe davon anzugeben; wenigstens setzt er sie denkend voraus, und mit derselben Nothwendigkeit, weshalb er sonst den Halm und seine Bildung aus solchem Samen herleitet.

Die beständige — und wenn man will: die unabänderliche — Abfolge des Einen auf das Andere ist demnach auch eine sinnenfällige Hinweisung auf ein nicht-sinnenfälliges Verhältniß, ist ein Analogon des Kausalzusammenhangs, so daß wir daran eine bleibende Orientirung für das Denken in übersinnlichen Bestimmungen wiederfinden; sie ist ein Indicium der Harmonie des Denkens mit dem Sein, dessen schon oben Erwähnung geschah.

In dem Gesagten sieht man die Möglichkeit mancher nähern Bestimmung des **a priori** gewissen Grundes der unmittelbar und mittelbar gegebenen Realitäten, und damit die Möglichkeit der Konstruktion einer Wirklichkeitslehre, wie die Metaphysik es zu werden bestimmt ist, und nicht minder, wie wir grade auf solchem Wege zur objektiven Realität auch die gesammte Wahrheitsfrage zum erwünschten Resultate zu bringen hoffen dürfen. „*οὐ γὰρ κενὸν οὐδ᾽ ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις.*“ Alex. Aphrodis.

§. 85.

Zusatz. Verschiedenheit der Metaphysik und Spekulation.

Die Methode der Konstruktion der Metaphysik besteht demnach wesentlich in dem Zurückgehen von der nächst gelegenen

Realität zu ihrem Grunde, vom Begründeten zu einem Begründenden, und vom Bedingten zu einem Bedingenden bis zu einem Bedingenden hin, das selbst nicht bedingt, sondern unbedingt ist; — darin kommen wir also vom Sein auf die Möglichkeit des Seins, und werden hierin von einem unüberwindlichen Bedürfnisse der Vernunft fort und fort getrieben, von dem Bedürfnisse, die Möglichkeit des Daseins zu begreifen. Die Metaphysik als Reflexions-Philosophie geht demnach idealiter den Weg gleichsam rückwärts, den die Realitäten aus dem Grunde realiter vorwärts genommen haben. Der Grund des Seienden und die Möglichkeit des Seins werden als das Frühere vorgestellt, das Sein als das Nachfolgende; nichts desto weniger aber liegt uns das Sein und das Seiende näher als sein Grund, und wird dann natürlich auch zunächst von uns ergriffen [43]; — der Grund ist das **in re prius, in cognitione posterius.** Uebrigens ist das nur für den

---

[43]) Wie es auch schon Aristoteles sah, **analyt. poster. 1. 2:** „*οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ προς ἡμᾶς πρότερον. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως*“ *κ. τ. λ.* — Weil die Metaphysik in der Erkenntniß der Realitäten von dem meist Bedingten zu dem Unbedingten zurückgeht, so ist sie regressiver Natur, wie dagegen das Reale progressiv sich fortwälzt; das der Metaphysik unbedingt Geltende ist das realiter am meisten Bedingte; und was dann als das realiter Unbedingte gefunden wird, ist in der metaphysischen Erkenntniß idealiter das am meisten Bedingte; — die Thatsachen des Bewußtseins gelten unmittelbar und unbedingt als real: sie gelten absolut, nicht aber als das und sind nicht das Absolute; das absolute Sein ist vielmehr dasjenige, was wir erst durch die Reihe der Vermittlungen des Bedingten erreichen. Die Thatsachen des Bewußtseins sind das Fundament, worauf wir die Leiter des Satzes vom Grunde ansetzen, um von Sprosse zu Sprosse hinanzuklimmen und näher zu kommen zu der obersten oder Grund-Realität; und doch reicht vielleicht das Aufsteigen von Sprosse zu Sprosse nicht einmal zu; und dann werden wir noch wohl gar einen Sprung thun müssen. — In der Theosophie und Mystik verhält sich die Sache viel anders; jedoch ist der Uebergang vom absoluten Sein zum be-

geringsten Theil der Ereignisse und der Dinge wahr, daß sie eher möglich, als wirklich sind; nur im Gebiete der Freiheit ist dies so; im Gebiete der physischen Nothwendigkeit fällt das Mögliche mit dem Wirklichen zusammen.

Haben wir aber so einmal an dem Seienden den Gedanken und die Realität seines Grundes, haben wir so den Grund und Urgrund metaphysisch erreicht, dann tritt der früher bemeldete Drang (§. 75. S. 223) ein, auch das Wie der Möglichkeit des Seins und Werdens aus dem Grunde oder das Sein selbst zu begreifen; und dieser Drang führt zur Rekonstruktion der Wirklichkeit, die uns anfangs nur faktisch gegeben war, und jetzt genetisch erklärt werden soll. Mehrfach angeregt finden wir diesen Drang schon, wo wir auch nur erst bei relativen Ursachen angelangt sind, suchen das Werden und Sein der Pflanzen und Thiere und Steine in bestimmte und anschauliche Vorstellung zu bringen, bleiben aber mit solcher Naturphilosophie und Spekulation auch nothwendig auf halbem Wege stehen. Weiter aber geht diese Rekonstruktion, wenn die Metaphysik bis zum absoluten Grunde, dem Urgrunde des Gewordenen vorgedrungen ist, weil sie dafür eine reine Idee mitbringt, worin sie der absoluten Existenz völliger habhaft wird. Auf diesem Standpunkte entsteht dann die Theosophie oder die spekulative Philosophie, die Rekonstruktion des Gewordenen aus dem Nicht-Gewordenen; jedoch nur wahre Spekulation, so lange die Vernunft da den Vorsitz führt und den Verstand und die Phantasie in ihrem Dienste erhält; herrscht aber darin die Phantasie ungezügelt vor, dann entsteht Theosophistik, der Gnosticismus, die falsche Gnosis; und tritt das schwärmerische Gemüth auch in den Dienst der Phantasie, dann entsteht alle falsche Mystik und der Mysticismus und in ihrem Gefolge Schwärmerei; — im Gegensatze zu diesen

dingten daselbst nicht minder schwierig, als in der Metaphysik der Uebergang vom bedingten Sein zum absoluten.

ist jene Theosophie oder gesunde Spekulation dann wahre Gnosis, Gnostik und Mystik. Es scheint, als wenn die neuere Zeit dieser höchsten Region des menschlichen Erkennens mit großer Vorliebe sich zugewendet, und durch restaurirte Metaphysik sich den Weg dahin allmälig mehr geebnet habe. — Die Bestrebungen Günther's und Pabst's, auch die von Volkmuth („der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel"), zielen dahin, während jene falsche mystische Richtung zwar schon mehrfach und früher, als diese, sich durchzubilden suchte und nicht ins rechte Geleise einleiten konnte, grade weil sie keine Reflexions-Philosophie zum Stützpunkte hatte; Baaders Leistungen gehören dieser neuesten Theosophistik an. — Das äußere Kennzeichen beider Richtungen liegt darin, daß die echte Spekulation, Theosophie und Mystik die Beweisführung aus Gründen nicht verabscheuen, vielmehr zur Ueberzeugung von ihren Ansichten suchen und anwenden, die Theosophistik, Gnostik und alle falsche Mystik aber in allen Aussprüchen so unmittelbar sich ergießen, als wären diese allesammt inspirirte Doktrinen; weshalb denn auch nichts gewöhnlicher ist, als daß alle jene sich einer besondern Erleuchtung berühmen und einen hohen Eigendünkel an den Tag legen, die ihnen ergeben sind.

§. 86.

Rückblick. Andere Wege zur Gewißheit. Gewißheit unter der Garantie nothwendiger Zwecke.

Wir haben bisheran den Weg zu ebnen gesucht, auf welchem wir in gültiger Weise zur objektiven Realität unserer Vorstellungen, und weiter zu dem Grunde aller gewissen Realität zu gelangen hoffen dürfen; wir fanden ihn in dem uns abgenöthigten Halten aus Gründen; und diese Gründe waren theoretischer Natur, weil jenes Halten an das Begreifen aus erforderlichem realen Grunde sich anlehnte, oder dies selbst war. Es war uns dieser Weg wie von selbst

gewiesen. Außer diesem Halten aus theoretischen Beweggründen (dem Beweggrunde des Möglichfindens) gibt es aber auch noch eine Entscheidung über Realitäten aus praktischen Beweggründen, welche nicht allein im Leben häufig Statt findet, sondern auch in der Wissenschaft des Realen, in der Philosophie neuerer Zeit vielfach in Anwendung gekommen ist, so daß sogar ein Fichte auf diesem praktischen Wege jene reale Welt wiederzufinden glaubte, welche sich ihm auf seinem theoretischen Wege in Schein und Traum verflüchtigt hatte. Und weil die Fundamental-Philosophie möglichst vollständig alle Wege verzeichnen soll, auf denen wir Gewißheit von Realitäten sicher hoffen dürfen, so können wir uns einer nähern Untersuchung hierüber nicht entheben.

Es ist bekannt genug, daß die Ansichten und Urtheile der Menschen über Realitäten, über objektives Sein und Nichtsein, keineswegs allein von theoretischen Entscheidungsgründen abhangen, obgleich überall die Demonstration mit theoretischen Beweisgründen vorherrschend ist; auch praktische Beweggründe motiviren unsere Urtheile vielfach, und vorzugsweise ist dies da der Fall, wo der Gegenstand des Urtheils und das Urtheil selbst engere Verbindung haben mit unsern geheimen, wie offenen Wünschen und Neigungen, mit unsern beliebten und nothwendigen Lebenszwecken. Die Beweggründe und Triebfedern zu unserm Handeln werden vielfach auch Beweggründe zum Urtheile über Sein und Nichtsein, Sosein und Anderssein. Für die Wissenschaft aber kann eine Entscheidung aus derartigen (praktischen) Beweggründen nicht in Frage und Anwendung kommen, wenn diese Beweggründe selbst nicht klar und bestimmt hervortreten, weil dadurch ihre Beurtheilung und Würdigung selbst abgeschnitten ist, damit aber auch die Unmöglichkeit eintritt, die Sicherheit so motivirter Urtheile darzuthun, welche doch grade für die Wissenschaft die eine Hauptseite in allen Urtheilen ausmacht. All dasjenige Dafürhalten fällt demnach für die Wissenschaft außer Acht, welches da beruht auf einem dunklen Gefühle, einem geheimen Drange,

auf Verlegenheiten, auf Aengstlichkeiten und Besorgnissen, wovon man selbst sich nicht Rechenschaft zu geben weiß, und dergl.; zumal, da solches Dafürhalten oder vielmehr Annehmen, nach Zeugniß der Erfahrung gar oft trügerisch und irrig ist.

Alles durch Interesse geleitete Urtheil der Menschen ist aber entweder geleitet durch das Interesse des angenehmen Daseins, oder durch das Interesse vernünftiger Wirksamkeit, gleichviel dann, ob diese vereinbar ist mit sinnlichem Wohlsein oder ob sie damit in Widerspruch geräth. Jenes Interesse, was aus unserer sinnlichen Neigung zum Wohlsein entspringt, macht dann, daß wir leicht und gern so annehmen oder schon angenommen haben, ehe wir uns umsehen; dies andere macht es, daß wir so anzunehmen uns angehalten finden, gleichviel, ob wir nun gern oder ungern so annehmen würden. Durch sinnliches Interesse geleitet, setzt der halb schon verzweifelnde Spieler das äußerste Wagniß, und glaubt, dies müsse und werde gelingen; so glaubt der Tagspolitiker so leicht als gern den Siegesnachrichten derjenigen Parthei, wozu er hinüberneigt; und so wird im Leben sehr viel angenommen und geglaubt, weil es den Wünschen und Neigungen so besser entspricht.

In der Reflexion über solchartiges Annehmen findet aber der Mensch gar keine Bürgschaft für dessen Sicherheit; die sinnliche Neigung sollicitirt nur und drängt, sie zwingt nicht und nöthigt nicht, und es entsteht also durch solche keine Art von Entscheidung, wobei der Mensch beharren müßte; die Annahme auf solchen Grund hin trägt sogar ein positives Kennzeichen der größten Unsicherheit, weil die sinnlichen Wünsche und Neigungen so wechselnd als flatterhaft sind. Ernste Wissenschaft wird also durch solchartiges Annehmen nicht allein nicht geleitet sein wollen, sondern dasselbe auch positiv verschmähen müssen.

Wie sehr also manche Ansichten unserer Sinnlichkeit auch schmeicheln, wie herrliche Aussichten für sinnliches Wohlsein sie auch eröffnen sollten, wir dürfen und sollen darum uns

ihnen nicht hingeben, so lange wir sicher gehen wollen; wir sollen sie darum eben so wenig verbreiten, so lange wir es unserer und der Menschheit unwürdig erachten müssen, durch unsichere und trügerische Ansichten sie zu leiten, wo wir wissenschaftlich geläuterte Ansichten haben sollten.

Um so größere Aufmerksamkeit verdient für das Leben und für die Wissenschaft das Annehmen, was durch vernünftig nothwendiges Interesse geleitet wird. In Beziehung auf dieses fragen wir nun:

1) Gibt es ein solches? 2) Ist es sicher?

§. 87.

Ueber das Erste

Es gibt dann ein Annehmen aus vernünftig nothwendigem Interesse oder zu nothwendigen praktischen Zwecken, wenn es nothwendige Zwecke selbst gibt, zu deren Realisirung eine angenommene Entscheidung als Mittel oder Basis dient: und dies Annehmen ist selbst ein nothwendiges, wenn der nothwendige Vernunftzweck ohne diese Annahme nicht mehr realisirt werden kann. Weil aber alle Willkühr und Grundlosigkeit vernünftig detestabel sind, so haben wir auch vernünftig nur nach diesem nothwendigen Annehmen zu fragen; alles nicht nothwendige Annehmen wäre hier willkührlich.

Ob es nun ein nothwendiges Annehmen zu nothwendigen praktischen Zwecken gebe, hängt davon ab:

a. Ob es nothwendige praktische Zwecke gebe? und

b. ob um derentwillen eine Annahme nothwendig werde?

ad a. Nothwendige praktische Zwecke sind nun aber zunächst diejenigen sittlichen Zwecke, welche in dem gebietenden Theile des Sittengesetzes befaßt sind, oder in der Selbstaufforderung an den menschlichen Willen: Erstrebe reine Darstellung und Reinerhaltung der mensch-

lichen Würde überall, wo sie sich findet! oder auch: Erstrebe solche schlechthin!

Es liegt nämlich in der Objektivität oder der physisch bestimmten Beschaffenheit des Menschengeistes ein unverwüstliches Wohlgefallen an der Intelligenz und Freiheit im Menschen (an menschlicher Würde) begründet, das sich als Achtung derselben und darin als absolute Werthschätzung ausspricht, welches selbst Anerkennung einer Würde im Menschen ist, und den Grund enthält für das Mißfallen an aller Unreinheit und Trübung dieser Würde; und so wie jene ursprüngliche Achtung bei der freien Ausbildung der Würde im Menschen zu einer Selbstachtung des Subjektes wegen und in solcher Ausbildung wird, und zur Selbstbelobung, so führt dies Mißfallen an Unreinheit und Trübung der Würde beim freien (der Freiheit unterliegenden) Wollen und Wirken solcher Unreinheit und Trübung zur Selbstverachtung und zum Selbsttadel des Subjektes; und durch diese Selbstverachtung und Selbstverwerfung für jeden Fall der freien Verletzung der Würde ist nun, da in jenen Rüge und Strafe gelegen ist, die Erhaltung und reine Darstellung der Würde sofort ein Gesetz für den menschlichen Willen; dieser soll Reinheit menschlicher Würde wollen; und er muß sie wollen, falls er durch bestehen-Lassen der Trübung oder gar durch neues Erwirken einer Trübung der menschlichen Würde nicht dem peinigenden Vorwurfe, der Selbstanklage, Selbstverurtheilung und Verwerfung unterliegen will. — Für das Faktische dieser Dinge beziehen wir uns auf das Selbstbewußtsein eines Jeden, in dem das Gewissen erwacht und erhalten ist; für die wissenschaftliche Feststellung dieses Faktischen, als eines durch die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen-Geistes Nothwendigen, müssen wir uns beziehen auf die Begründung der Moral-Philosophie.

Es gibt also einen (umfangreichen) nothwendigen praktischen sittlichen Zweck, den jedes Subjekt schlechthin erstreben soll, und der in dem Gesetze für den Willen ausgedrückt

ist: Stelle rein dar und erhalte in ihrer Reinheit die menschliche Würde.

Außer diesem sittlich-nothwendigen Zwecke jedes Subjektes, gibt es im Zusammenleben der Menschen nun auch noch einen nicht minder umfangreichen rechtlich-nothwendigen Zweck in jeglicher Staatsgewalt; ja diese ist selbst in abstracto das Recht und die Rechtspflicht, das natürliche Rechtsgesetz im Interesse Aller zur Ausführung zu bringen. Alle Staatsgewalt hat nur unter der Bedingung rechtlich mögliche Existenz, daß sie als Schutzgewalt aller Rechte agirt; unter dieser Bedingung hat sie aber auch sofort für Alle, die in einem Staate zusammenleben, eine rechtlich-nothwendige Existenz, d. h. jeder muß eine solche Staatsgewalt wollen, und schon durch das Nichtwollen einer solchen würde er eine Gesinnung ausdrücken, welche nicht die Rechte Aller wollte, eine ungerechte Gesinnung. Für die Deduktion dieser Sätze müssen wir verweisen auf die philosophische Staatsrechtslehre.

Dieser rechtlich nothwendige Zweck der Staatsgewalt liegt, wie bemerkt, in dem Wirken zur Geltendmachung des natürlichen Rechtsgesetzes, welches jeden Menschen zu allem Handeln berechtigt — aber auch auf das Handeln beschränkt —, worin keine Verletzung oder keine eigenmächtige Behandlung Anderer als Mittel enthalten ist. Außer diesem rechtlich-nothwendigen Zwecke gibt es nun zwar noch manche rechtlich-mögliche Zwecke, für welche jegliche Staatsgewalt wirken mag; allein für unsere Frage kommen diese nicht in Betracht.

§. 88.

Gibt es ein um jener Zwecke willen nothwendiges Annehmen?

ad b. Jener sittlich-nothwendige Zweck ist sofort verbindlich — bildet die sittliche Pflicht, sobald die menschliche Würde dem Subjekte der Ausbildung fähig und bedürftig erscheint;

so erscheint sie aber in der bloßen Betrachtung theils ihrer selbst als einer lebenden geistigen Kraft, theils ihres Verhältnisses, worin sie von Natur aus in allen Subjekten steht gegen die niedrigere, sie deprimirende, einschränkende und trübende Naturkraft, wie diese sich besonders in der unordentlichen Sinnlichkeit wirksam zeigt, wodurch zugleich der Mensch mit großem Ungestüm zu ganz andern Zwecken und Lebensplanen sollicitirt wird. Dann zeigt sich aber auch bald, daß das Gebot der Vernunft: Stelle rein dar und erhalte rein die menschliche Würde, nur realisirt werden könne in einer fortgesetzten Reihe von einzelnen Handlungen, und daß das Gebot eben deshalb diese Vielheit einzelner Handlungen umfasse; es umfasset z. B. viele Akte des Lernens und der Belehrung, der Mäßigung und Abtödtung der sinnlichen Begierden, der Unterstützung in jeglicher Hülfsbedürftigkeit, der Vertheidigung der eigenen Person und der fremden ꝛc.

Das Vernunft-Gebot muß also in solchen einzelnen Handlungen seine Erfüllung finden. Ich muß also auch nun darüber urtheilen und Gewißheit suchen, wo und wann diese Handlungen zu setzen seien? Ohne darüber ein Urtheil zu bilden und Gewißheit zu haben, könnte ich entweder nicht einmal mit Freiheit den Zweck da wollen, oder ihn doch nicht mit Sicherheit erreichen, und müßte selbst auf die Gefahr hin handeln, daß ich hier und jetzt eher zur Destruktion der Würde im Menschen wirksam wäre, als zu ihrer Ausbildung. Jeglicher besondere und einzelne Handlungsfall ist nun aber der Natur der Sache nach an eine Vielheit besonderer Umstände gebunden, die ihn grade zu diesem besondern Falle machen; ich muß also darüber Gewißheit suchen, ob unter diesen solchen Umständen meine und solche Einwirkung sittlich nothwendig sei oder nicht. Nun begreift man leicht, daß eine vollendete Gewißheit über solche wirkliche Beschaffenheit aller besondern Umstände aus theoretischen Beweisgründen meistens nicht ermittelt werden könne, und daß sie selbst nur im Interesse des

höchsten Pflichtgebotes frei angenommen werden könne, gemäß einer praktischen Entscheidungsnorm, wenn sie überhaupt erreichbar sein soll.

Ob die besondern Umstände, welche jeglichen einzelnen Pflichtfall begleiten und zu diesem Pflichtfalle machen, wirklich solche seien, als sie beim ersten Anblicke scheinen, darüber kann vielfach Zweifel entstehen; bleibe ich darüber in Ungewißheit, so bin ich auch in Ungewißheit, ob ich so und jetzt so zu handeln habe, und für diesen Fall wäre ich dann nicht genöthigt, die Handlung zu setzen; da ich nun in allen besondern Fällen solche Zweifel haben und selbst suchen könnte, welche mit Einsicht und theoretischer Gewißheit sich nicht vollkommen zertheilen ließen, so könnte ich für alle einzelnen Fälle das Vernunftgebot vereiteln; und ungeachtet es für so große Vielheit der Fälle gegeben wäre, würde es in keinem Falle wahrhaft verbindlich erscheinen. Ich geriethe darüber in einen praktischen Widerspruch, und um diesem zu entgehen und dem Vernunftgebote Folge leisten zu können, muß ich mich frei und schlechthin über einzelne Bedenklichkeiten erheben, sie annulliren, und muß annehmen, solche a n s c h e i n e n d e Umstände seien die w i r k l i c h e n Umstände, obgleich ich davon ohne diese freie Annahme keine Ueberzeugung habe, die auf vollgültigen Gründen basirt wäre.

§. 89.

Sehen wir einzelne Fälle näher an:

Gemäß der nothwendigen Vernunftforderung soll Unwissenheit im Menschengeschlechte schlechthin nicht sein, am wenigsten Unwissenheit in den wichtigsten Dingen, z. B. in Betreff des Lebenszweckes und der Bestimmung des Menschen; sie ist Trübung und Finsterniß in der Intelligenz und völlige Lähmung der freien Wollenskraft, die ohne Vorschweben der zu wollenden Zwecke nicht lebendig sein kann; sie soll durch Belehrung vernichtet werden; — es sollen Armuth und drückende Noth auf Menschen nicht lasten, weil sie Hemmungen der allseitigen mo-

ralischen Wirksamkeit sind; sie sollen durch Theilnahme und willfährige Unterstützung seitens Anderer aufgehoben werden. Ob nun Dieser hier der Belehrung durch mich bedürftig sei, ob Jener dort mein Einschreiten zur Abhülfe seiner Noth nothwendig mache, darüber können alle besondern Umstände mich nicht völlig gewiß machen, und manche Umstände veranlassen mich nicht selten zu einem dringenden Verdachte; — daß Jener mich um Belehrung über Etwas anspricht, kann freilich wohl seinen Grund haben in seiner Lernbedürftigkeit und meiner ihm bekannten Lehrfähigkeit; es könnte aber doch auch sein, daß er sich aus unedler Absicht unwissend stellte; es könnte sein, daß im nächsten Augenblicke ein Fähigerer ihm Belehrung ertheilen würde, u. s. w.; wie will ich des Gegentheils mich hier völlig vergewissern? Daß dieser mir Noth und Elend klagt mit jammernder Miene und in ärmlichen Aussehen, kann auf Verstellung beruhen; daß er mir Zeugnisse seiner Hülfsbedürftigkeit seitens Anderer vorweiset, kann dadurch möglich geworden sein, daß er diese Andern zuvor hinterging, um mich um so sicherer hinterlistig zu betrügen, u. s. w.; sind ja derartige Fälle und sogenannte Prellereien nichts Seltenes; — jedenfalls könnte ich auch wieder denken, von anderer Seite sei vielleicht bereits sicherere Abhülfe im Herannahen.

Sollte es nun zulässig sein, in jeglichem solchen besondern Falle alle solche Bedenklichkeiten zu hegen, so würde für alle Fälle solcher Art die Gewißheit zerstört, daß in ihnen zu handeln sei; die Pflicht selbst würde damit für alle Fälle aufgehoben erklärt; ich hätte eine allgemeine Pflicht, und hätte sie allgemein nicht zu erfüllen; offenbar ein Widerspruch.

Weil ich nun durch das ursprüngliche Sittengesetz schlechthin gebunden bin, so bin ich auch gebunden, nicht alle derartigen Zweifel entstehen zu lassen, und eben so gebunden, mit Ausschließung mancher Zweifel zu entscheiden, hier sei ein Pflichtfall dieser Art für mich da, hier müsse ich Belehrung, hier Abhülfe der Noth gewähren, u. s. w.; kurz, es zeigt sich hier die Nothwendigkeit, frei etwas als wirklich anzunehmen

oder gelten zu lassen, welche durch einen nothwendigen sittlichen Zweck herbeigeführt ist. Welche Zweifel so ungehört abgewiesen werden müssen, und wo die Nothwendigkeit der Annahme eintrete, darüber sogleich.

§. 90.

Der rechtlich-nothwendige Zweck der Staatsgewalt kann ebenfalls nur in einer Vielheit von Arten einzelner Handlungen erreicht werden; sie muß sich z. B. als Richter- und Strafgewalt wirksam beweisen, über Recht und Unrecht erkennen, jenes beschützen, dieses vernichten, und muß in letzterer Beziehung einschließlich Strafgewalt werden, und zwar nicht bloß im Allgemeinen und in allgemeinen Strafbestimmungen, sondern in Anwendung auf einzelne vorkommende Rechtsverletzungen; sie muß Gesetze geben und diese anpassen dem Leben im Staate, und umgekehrt das Leben bestimmen und einschränken gemäß dem Gesetze. Nun ist aber wiederum leicht einzusehen, daß alle Thätigkeit der Staatsgewalt bedingt und geleitet sein müsse durch die Natur des zu regulirenden Falles; Diebstahl, Raub und Mord u. dgl. sollen gesetzlich geahndet werden gemäß der Natur des einzelnen Falles; und über alle die Natur des Falles ausmachenden Bestandtheile, und die erschwerenden und erleichternden Umstände, ist wiederum in der Regel kein vollgültiger theoretischer Beweis möglich, und die Fälle, worin er vollgültig geliefert werden könnte, bilden dabei nicht einmal eine beachtenswerthe Ausnahme. Es muß erstlich das Faktum konstatirt werden; und wie könnte dies gemeiniglich anders geschehen, als durch Zeugenbeweis, der entweder auf die That selbst ginge, oder auf Indicien, oder auf Beides zugleich? Die richtende Gewalt ist damit an Zutrauen angewiesen, das sie in Andere setzen soll, und wäre der Richter selbst etwa Augenzeuge, dann würde er eo ipso nach positivem Rechte nicht als Richter fungiren; — wie vielfache Möglichkeit des Zweifels erübrigt nun nicht, ob die Sache sich verhalte, wie die Zeugen angeben? wie oft tritt nicht hin-

terher erst die Gewißheit hervor, daß die Zeugen gedungene Knechte der Bosheit waren? In keinem einzigen solchen Falle, und wären der Zeugen auch viele, ist ein voller Beweis durch Zeugen allein möglich, der zur Beistimmung nöthigte. — Außer dem Thatbestande muß der freie Willensantheil im Thäter gewiß sein; wie vielfache Möglichkeit, durch alle Indicien, selbst durch eigenes Geständniß, irregeführt zu werden, eröffnet sich nicht hier von Neuem? Und in allem diesem könnte nun eine Lähmung aller Wirksamkeit der Staatsgewalt gefunden werden, falls alle solche Bedenklichkeiten gehört und respektirt werden dürften, und im Interesse des Rechtes es dann müßten. Entweder also muß die Staatsgewalt ihre nothwendigen Funktionen aufgeben, oder sie muß grade die Nothwendigkeit ihrer Funktionen geltend machen als Grund der Entscheidung, wo sie einschreiten müsse, und muß sich erheben über solche Bedenklichkeiten, muß da und dort schlechthin so zu Recht erkennen, also annehmen, daß hier solcher Pflichtfall für sie existire, wo dies an und für sich betrachtet auch nicht völlig gewiß wäre. Das Erstere ist nun aber widersprechend; es erübrigt dann nur dies Zweite, was bekanntlich auch allgemein in Anwendung kommt.

§. 91.

Wo aber tritt die Nothwendigkeit einer solchen Fürwahrannahme oder auch der Annahme der Wirklichkeit eines Pflichtfalles ein? oder, was dasselbe ist, welche Bedenklichkeiten und Zweifel und Zweifelsgründe dürfen nicht respektirt werden?

Es ergibt sich dies aus dem Grunde, warum sie ausgeschlossen werden müssen; und dieser ist die Erhaltung der Möglichkeit, den höchsten Vernunftzweck sicher zu realisiren, damit also der Pflichterfüllung nicht der Weg versperrt werde. Jene Zweifel, deren Zulassung die Pflichterfüllung unmöglich machen würde für alle Fälle, müssen demnach völlig annullirt werden; und das sind diejenigen, welche durch keinen besondern Umstand, der in dem anscheinenden Falle läge,

besonders motivirt oder veranlaßt wäre; welche also bloß mögliche Zweifel wären, und sich beziehen würden auf solche Umstände und begründet sein würden durch jene Möglichkeitsgründe für Zweifel, die nirgend fehlen können, und nothwendig jedem speziellen Pflichtfalle ankleben. Unbedenklich dürfen demnach solche Zweifel geltend gemacht werden, welche durch besondere Umstände grade dieses vorkommenden Falles veranlaßt sind, z. B. durch frühern Meineid, durch schlechten Ruf, durch schon vorgekommenen Betrug seitens der Personen, denen ich Zutrauen schenken soll und die mir wichtig scheinende Eröffnungen machen, die mir ihre Noth klagen u. s. w.; und überdies darf ich den vollen Zweifel an der Wirklichkeit des Pflichtfalles bestehen lassen, so lange ich nicht auch unter den begleitenden Umständen solche finde, die an sich die Wirklichkeit des Pflichtfalles wahrscheinlich machen; denn dadurch stelle ich mich nur einerseits sicher gegen Irrthum, und schneide mir den Weg andererseits nicht ab, solchartiger Pflicht zu leben, worauf die vorliegenden Fälle hinweisen; vielmehr wird es in ersterer Beziehung gerathen sein, nicht so leichtfertig in der Annahme von realen Pflichtfällen zu sein, und für diese Annahme also auch Wahrscheinlichkeitsgründe zu fordern; — so z. B. wird es in Sachen der Unterstützung der Hülfsbedürftigen aus mehreren Ursachen dringend gerathen, ja oft Pflicht sein, nicht der bloßen Versicherung von Noth unbedingt zu glauben, vielmehr Erkundigungen über die fraglichen Subjekte einzuholen, Zeugnisse Anderer über sie und für sie zu verlangen; — und wie weit man, strenge genommen, darin gehen dürfe, das läßt sich so bestimmen: Ich darf alle Beweisgründe der Wirklichkeit solchen Thatbestandes und Pflichtfalles suchen, welche der Natur der Sache nach dort gegeben sein können; habe ich aber so die möglich-größte theoretische Gewißheit, d. h. die höchste erreichbare Wahrscheinlichkeit, daß die Sache sich so verhalte, wie ich sie annehmen sollte, dann würde ich den Pflichtfall für real halten müssen, weil ich ohne dies alle Erkenntniß des Pflichtfalles aufhöbe und alle Pflicht-

erfüllung unmöglich machte. — Nach denselben Principien läßt sich nun auch die andere Frage beantworten, wo denn nun, falls auch das Dasein von Pflichtfällen gewiß genug sein sollte, diese grade als Pflichtfälle für mich zu erachten seien? Immer um so eher, je engere Bande mich vor Andern anschließen an den Fall und die Umstände und die Personen in ihm; so z. B. besteht die Pflicht der Ernährung und Belehrung nothwendig für die Eltern gegenüber den Kindern, und es bleibt Frevel, wenn diese denken wollen, es werde vielleicht zufällig Jemand ihre Sorge überflüssig machen; — oder auch: immer um so eher, je größer die Gewißheit ist, daß grade durch mich nun solche Handlung gesetzt werden müsse, wie dies z. B. in der Regel der Fall ist bei unvorgesehenen Gefahren, worein ich Andere gerathen sehe; ist diese Gewißheit die vollste, dann ist auch die Pflicht für mich hier die dringendste.

Unstreitig also gibt es ein Fürwahrannehmen aus Pflicht, und so gewiß gibt es ein solches, als es gewisse und unbedingte allgemeine Pflichten gibt, die ohne solches nicht erfüllt werden können, — und die Fälle seines Eintretens sind auch sattsam bezeichnet.

§. 92.

Doch aber hat man die Bündigkeit des obigen Argumentes bestritten in dieser Weise:

Alle jene Pflichten, sagt man, um deren Erfüllung willen so angenommen werden sollte, sind nicht unbedingte Pflichten, nicht solche, die absolut ihre Erfüllung erheischen, sondern nur relativ nothwendige, nämlich unter der Voraussetzung, daß es Pflichtfälle dieser Art gebe; denn sobald man annehme, es gebe z. B. keine Hülfsbedürftigkeit in der Welt, falle nach Zeugniß des Bewußtseins das Gebot der Vernunft, derselben abzuhelfen, von selber weg. Daß es aber solche Pflichtfälle in der That gebe, lasse sich einzig empirisch und geschichtlich erkennen, grade an dem Eintreten solcher Fälle; es würde

also aus diesem Eintreten der einzelnen Fälle erst das Dasein der Fälle im Allgemeinen gefolgert, und dieses Dasein derselben im Allgemeinen diene hinwiederum der Annahme des einzelnen Falles zur Basis; so gehe man also im Cirkel; und so wenig dort die Annahme in den einzelnen Fällen eine wahrhaft nothwendige gewesen sei, so wenig nothwendig bleibe sie hier in ihrer ersten Grundlage.

Indessen auf dem in der Einwendung bezeichneten Wege kommt man nicht grade zu dem Wirklichhalten von Pflichtfällen im Allgemeinen, und auch ist das frühere Halten der Wirklichkeit solcher Pflichtfälle im Allgemeinen für unsere Schlußfolge nicht nothwendig.

Wir erkennen vielmehr in der großen Welt so viele Kräfte in so verbreiteten Kreisen in allen Weisen wirksam, daß wir an dieser Erkenntniß der Naturkräfte und der moralischen Kräfte fortan genug haben, um uns a priori gewiß zu halten, daß es Pflichtfälle aller Art in Masse gebe, die unsere Einwirkung in Anspruch nehmen. Die Verschiedenheit der Lebensverhältnisse, welche so manche Menschen bleibend auf die niedrigsten Sorgen beschränken müssen, die große Schwäche der geistigen Kräfte von Anfang, die Leichtigkeit ihrer Mißleitung und Unterdrückung durch tausend Ursachen u. s. w., machen das Dasein von Lehrbedürftigkeit im Geschlechte jedem Nachdenkenden gewiß genug; ihm gilt diese Lehrbedürftigkeit keineswegs bloß deshalb wirklich im Allgemeinen, weil er sie mehrfach angetroffen zu haben meinte und sie nun nach solcher Induktion vielfach wirklich erachtete; vielmehr war ihm der erste solche Fall nur Anlaß, über solche Lage nachzudenken, und nun sogleich solche Fälle vielfach wirklich zu erachten; — das Wirken der theoretisch erkennbaren Naturkräfte in ausgedehnten Verheerungen, Ungemach aller Art, mannigfach wirkliche persönliche Schwäche, böser Wille anderer Menschen u. s. w. sind Ursachen, wovon a priori auf das Dasein von äußerer Hülfsbedürftigkeit aller Art unter den Menschen, auf vielfache Armuth und Noth und Bekümmerniß geschlossen werden muß,

und der erste anscheinende Fall solcher Hülfsbedürftigkeit ist wieder nur Anlaß, auf den Gedanken an die Verbreitung solcher Fälle zu kommen.

§. 93.

Sollte man nun noch skeptisch[44]) meinen, solche Ursachen wirkten solche Fälle nur höchst wahrscheinlich, gewährten aber doch keine volle Gewißheit von der Wirklichkeit derselben, zumal in meiner Umgebung: so ist nur zu bemerken, daß diese vorläufige Gewißheit im Falle der früher beschriebenen Wahrscheinlichkeit auch gar nicht erforderlich sei als Basis jenes Schlusses. Die Einsicht in die volle und allverbreitete Möglichkeit und höchste Wahrscheinlichkeit, daß es solche Fälle wirklich gebe, diese Einsicht, die von vorn herein feststeht, ist allein schon zureichend, damit ich solche Fälle da aus Pflicht für wirklich erachte, wo sie durch alle Umstände sich so sehr als wirklich dokumentiren, wie dies nur geschehen kann, d. h. wo die Umstände es möglichst wahrscheinlich machen, daß sie nun in diesen wirklich daseien; — ich würde alle sittliche Erhebung der Menschenwürde in Andern gradezu für mich aufheben, wenn ich unter solchen Umständen sie nicht für Pflicht erachtete. Stände die Unmöglichkeit solcher Fälle irgendwie fest, dann würde freilich kein Anschein ihrer Wirklichkeit zu ihrer Fürwirklichannahme zu verbinden stark genug sein; und würde diese Möglichkeit auch nur aus Gründen bezweifelt, dann würde ich diese Gründe zuvor aufheben müssen; — hier aber ist so wenig solcher Unmöglichkeit zu gedenken, daß es sich nur darum handelt, um die wirklichen Fälle von den

---

[44]) Man könnte offenbar nur im verkehrten Skepticismus so meinen, weil solches Meinen schon thatsächlich und klar an den Tag legen würde, daß man in seinem Handeln und Urtheilen gar nicht mehr durch das moralische Interesse der Menschheit, sondern einzig noch durch das sinnliche Interesse geleitet würde, dem man in Allem so unbedenklich sich überließe, als man dort beharrlich nur Ausflüchte suchte.

bloß möglichen in einer Weise zu unterscheiden, womit die sittliche Idee aufrecht erhalten bleibt.

Und nicht allein hebe ich mit Negirung der Wirklichkeit der Pflichtfälle unter obigen Umständen, oder auch durch in-Zweifel-Ziehen ihrer Realität alle Pflicht der Erhebung der Menschenwürde in Andern auf, sondern vernichte auch in der willkührlichsten und zugleich gezwungensten Weise nicht bloß die Wirklichkeit meiner moralischen Sicherheit vor dem Gewissen, sondern mache sie gänzlich unmöglich; was so gewiß auch der Pflicht gegen mich zuwider ist, als jenes der Pflicht gegen Andere und Beides der Pflicht gegen das Sittengesetz oder die Vernunft, die es gibt, im Allgemeinen.

Auch die richterliche Verurtheilung im Kriminalprozesse beruht nicht auf der frühern Kollektion solcher im absoluten Sinne konstatirten Verbrechen; sondern wo alle die Beweise der Wirklichkeit eines an sich möglich gefundenen Verbrechens vorliegen, welche allein im Stande sind, auf die Wirklichkeit desselben hinzuführen, da muß der Ausspruch auf Schuld erfolgen; ohne dies hört die Möglichkeit der Konstatirung der Verbrechen und aller Rechtsverletzungen auf, und verstößt die Staatsgewalt als Kriminal-Gerichtsbarkeit gegen ihre Grundpflicht, welche die Sicherstellung gegen Verbrechen, rücksichtlich deren Vernichtung nach der That, schlechthin gebietet, und grade für jene Fälle im allgemeinen Interesse gebieterisch fordert, die hier in Frage stehen.

§. 94.

Ueber das Zweite.
Ist das nothwendige Annehmen der praktischen Vernunft auch sicher?

Die Sicherheit eines Annehmens kann nur erfragt werden in Beziehung auf ein vorliegendes oder zu fällendes Urtheil; und dann scheint in den oben bezeichneten Fällen des Eintritts einer nothwendigen Annahme zunächst gar kein Urtheil über ein Sein und über ein Faktum, sondern bloß eine Handlung

durch die (dort nicht mehr bedingte) Pflicht gefordert zu sein. Und allerdings ist durch die Pflicht in jenen Fällen zunächst auch nur ein Handeln geboten; ich soll da handeln, und so handeln, als wenn es an sich völlig ausgemacht und gewiß wäre, daß die Umstände die Handlung nothwendig machen; — und sollten keine Zweifel an der Wirklichkeit des Pflichtfalles dort auftauchen, dann wäre auch nicht einmal eine Zurückdrängung solcher Zweifel erforderlich. Es wäre also zunächst nur die Handlung dort zu setzen; und sollten Zweifel aufkommen, ob man wirklich dort die Pflicht zu handeln habe, dann wären diese nur erst praktisch unwirksam zu machen, und so nur das Urtheil noch etwa nothwendig, daß diese Zweifel hier gar nicht gehört werden dürften, sondern als an sich bloß mögliche nun annullirt werden müßten. Daß aber dies Urtheil von rein praktischer Bedeutung in keiner Beziehung unsicher genannt werden könnte, bedarf keiner weitern Nachweise.

Das andere Urtheil, daß es nun mit dem Sachverhältnisse objektiv und an sich so stehe, wie ich auf Grund subjektiver Nöthigung da gelten lasse, ist nun aber für das Leben auch nie erforderlich, und somit hat die Frage nach Sicherheit dieses Urtheils auch für das Leben — mindestens unmittelbar — keine Bedeutung. Daß der angebliche Verbrecher den Raub oder Mord, dessen er nun überwiesen erachtet wird, wirklich begangen habe, ist für das Recht und den Richter kein Urtheil von Bedeutung, sondern nur, ob er dessen nach Pflicht und Recht als überwiesen angesehen werden müsse, und demnach zu bestrafen sei; — ob der Arme, der mir die erforderlichen Beweise seiner Dürftigkeit gegeben, wirklich nun arm sei, darüber brauche ich gar nicht einmal zu urtheilen; ich kann dies noch ganz — ohne es grade positiv zu bezweifeln — auf sich beruhen lassen; es liegt nur daran zu wissen, ob ich und daß ich ihn als einen Armen anzusehen habe. Für die Wissenschaft, und namentlich für die philosophische Reflexion, hat aber dennoch diese Frage ein großes Interesse, zumal da

es sich in dieser oft um die Beurtheilung wahrer und falscher Ansichten handelt, die vielfach nur durch ein nothwendiges Fürwahrannehmen ermittelt werden kann. Darüber dies:

§. 95.

Jene Sicherheit, es sei nun so zu handeln, als wenn es völlig gewiß sei, daß der anscheinende Pflichtfall Realität habe, wäre offenbar eine Sicherheit vor dem Gewissen; und die Sicherheit des im Interesse der Handlung gefällten Urtheils, daß die noch etwa möglichen entgegenstehenden Zweifel nicht gehört werden dürften, wäre solche Sicherheit von Neuem. Davon verschieden ist die objektive Sicherheit des Urtheils: die Sache verhält sich wirklich und an sich so, als ich sie hier denke und gelten lasse.

Sicherheit vor dem Gewissen gewährt nun jene Annahme überall und unstreitig im vollsten Maaße; denn wie könnte ich je vor dem Gewissen mehr sicher gestellt sein oder gegen alle Beunruhigung durch Gewissensvorwürfe, als wo ich grade aus dem reinsten Beweggrunde, aus Pflicht, solche Annahme mache? Selbst wenn die Fürwahrannahme der allerwichtigsten Lehre in Frage stände, etwa die der christlichen Lehre, selbst dann würde ich durch die Nöthigung des Gewissens zu solcher Annahme auch nothwendig vor dem Gewissen gerechtfertigt sein; selbst dann noch, wenn die Annahme auch objektiv ganz falsch und unrichtig sein sollte; nur durch das Nichtannehmen, so weit die Annahme zum Handeln erforderlich ist, könnte ich den Vorwürfen des Gewissens anheimfallen. Und dann beachte man, daß der Natur der Sache nach nur dort ein Annehmen aus Pflicht Statt finden könne, wo es sich um Sachen der Pflicht handelt, also in praktischen Dingen, wo niemals eine andere Sicherheit erforderlich ist, als grade diese moralische, die Sicherheit vor dem Gewissen.

§. 96.

Die objektive Sicherheit aber ist hier so wenig unbe-

streitbar, daß man sie bereits mit verschiedenen Gründen wirklich bestritten hat. Es ist durch die Nothwendigkeit der Annahme der Zweifel nicht physisch unmöglich gemacht, ob sich die Sache auch wirklich nun so verhalte; ist doch nichts so klar, als daß eine Annahme oder Entscheidung nur wirkliche Ausschließung des Zweifels sei, und daß sie diesen nur so nothwendig ausschließe, als sie selbst nothwendig ist, d. i. hier moralisch. Und das ist der große Unterschied des nothwendigen Haltens und des nothwendigen Annehmens der Vernunft, daß jenes den entgegenstehenden Zweifel physisch unmöglich macht, dies ihn physisch möglich läßt, aber verbietet. Also ist die objektive Sicherheit hier allerdings bezweifelbar.

Man hat aber nicht bloß die objektive Sicherheit des nothwendigen Annehmens zweifelhaft finden wollen und wirklich mehrfach bezweifelt, man hat überdies sogar die größte objektive Unsicherheit, ja die Falschheit des moralisch nothwendigen Annehmens darthun wollen, um damit aller weitern Frage nach seiner objektiven Sicherheit den Riegel vorzuschieben. Man werde, sagt man, sehr oft getäuscht und betrogen, wo man im guten Glauben und aus Pflicht Andern sein Zutrauen schenke; so klagen uns oft die Leute ihre Noth, wir vertrauen ihrer Aussage, gewähren Unterstützung, und hinterher findet sich, daß man uns niederträchtig geprellt hat; so werde nicht minder häufig vor Gericht und ganz von Rechts wegen Mancher verurtheilt, und dennoch zeige sich später, daß man den Unschuldigen verurtheilt habe.

Solche Fälle sind allerdings nicht unerhört; sieht man sie indessen näher an, dann zeigt sich, daß dort der Irrthum doch ganz anderswo seine Quelle habe, als in der reinen Wirksamkeit der Vernunft, und daß daraus gar kein Vorwurf gegen die Vernunft selbst entnommen werden könne, als welche den Irrthum für Wahrheit zu nehmen geboten hätte. Wo erwiesener Maaßen Irrthum entstand, da stammte er erweislicher Maaßen her aus Hindernissen der reinen Wirksam-

keit der Vernunft; es findet sich nämlich entweder da eine schiefe und falsche Erkenntniß der Pflicht, welche der Annahme zur Basis dienen sollte, respektive ein schlechtes Gesetz, oder eine schiefe Applikation der Regel auf den vorliegenden Fall, und diese kann begründet sein bald in der Beschränktheit des urtheilenden Subjektes und Richters, bald in einer mißlichen und verführerischen Kombination der besondern Verhältnisse des Falles. Wenn z. B. Jemand es für Pflicht hält, jedem Andern in jeglicher Aussage Wahrhaftigkeit beizulegen, so lange er ihn noch nicht unwahrhaft gefunden, weil es heißt: **quivis habeatur bonus, donec probetur malus**: so irrt derselbe über die Pflicht selbst, indem er einen Satz, der nur in negativem Sinne rechtliche Gültigkeit hat (ich soll nämlich solchen nicht als einen Unwahrhaftigen behandeln), zu einem positiv sittlichen erhebt; kein Wunder dann, daß der zu Grunde liegende Irrthum Irrthümer nach sich zieht. So auch bleibt es möglich, daß man nicht sorgsam genug die besondern Umstände des Falles erforschte, und nun zu voreilig in der Annahme verfuhr, wo man noch mehr Beweis hätte fordern und haben können, und daß man nun irregeht; auch möglich, daß List und Betrug so künstliche Gewebe spinnen, daß einzelne Menschen die Schlinge gar nicht vermeiden können; selbst großes Unrecht wird so mitunter an der reinen Unschuld begangen, bald durch Mangel an Erfahrung und Lebenskenntniß im Richter, bald durch List, Verschlagenheit und Irreleitung seitens schlechter Mittelspersonen, z. B. der Zeugen. Tritt nun da eine nothwendige Annahme ein, wo einer jener Umstände vorherrscht, so ist die Annahme grade wegen solchen Umstandes und in ihm dem Subjekte nothwendig, aber nicht als an sich nothwendig zu erachten; d. h. es ist da ein relativ, nicht ein absolut nothwendiges Annehmen eingetreten, und dies kann und muß man freilich objektiv unsicher heißen, zumal da es oft objektiv falsch befunden wird.

Es verhält sich ähnlich mit dem nothwendigen Hal-

ten der theoretischen Vernunft, das auch relativ und absolut nothwendig heißen kann; dies vertritt nämlich in jedem Subjekte die objektive Sicherheit, verbürgt sie, weil es dem Subjekte allen Zweifel an solcher Realität, als welche gehalten wird, physisch unmöglich, und so das Subjekt gewiß macht. Man sieht jedoch bald, daß nun für das Subjekt **A** aus mancherlei Gründen ein Halten nothwendig und unvermeidlich sein könne, während im Subjekte **B** noch recht viele Zweifel, und damit ein entgegengesetztes, und selbst richtigeres Halten möglich bleibt. Wie mancher Mensch mag nicht wohl auf Grund visionärer Anschauungen zu dem Fürwirklichhalten von Hexen, Gespenstern, herumschleichenden Geistern, Todtenerscheinungen u. dergl. gekommen sein, ohne deren objektive Realität noch bezweifeln zu können, während ein Anderer, der die Natur solcher Anschauungen zu ermitteln weiß, in diesen Anschauungen gar keinen Grund zu solchem Glauben findet, und also gewiß keine Nöthigung hat, zu halten, wie der Andere hält? — So gewährt zwar jedes nothwendige Halten auch nothwendig zweifellose Gewißheit; aber es muß zwischen dem relativ- und dem absolut- oder an sich nothwendigen Halten unterschieden, und es darf von einer Unsicherheit des erstern nicht geschlossen werden auf die Unsicherheit des andern.

In der Wissenschaft aber — und nur für diese hat unsere ganze Frage Bedeutung — heißt nur dasjenige Halten nothwendig, was der reinen Vernunft unbedingt und unmittelbar, oder gemäß dem strengen wissenschaftlichen Beweise mittelbar, nothwendig ist; und eben so ist auch nur dasjenige Annehmen der praktischen Vernunft in der Wissenschaft das nothwendige zu nennen, dessen Nothwendigkeit entweder abgesehen von allen Umständen in der Vernunft allein begründet liegt, oder gemäß dem vollen wissenschaftlichen Beweise in Betreff der begleitenden Umstände in der Vernunft entstehen muß. Von Irrthum im relativ-nothwendigen Annehmen kann man dann offenbar wieder nicht schließen auf Irrthum im absolut-nothwendigen.

Aller im Wege des nothwendigen Annehmens entstandener erweislicher Irrthum ist nun erweislicher Maaßen auch allein in der Relativität der Nöthigung zur Annahme begründet zu finden. Aber das durch die Natur der praktischen Vernunft schlechthin geforderte Annehmen kann nicht als irreführend erachtet werden, mindestens um nichts mehr, als das nothwendige Halten der Vernunft auch. Um dies einzusehen, erwäge man zunächst Folgendes:

§. 97.

Wer grundsatzlos und blind in seinen Annahmen verfährt, der geht leicht und am öftersten irre; das lehrt die Erfahrung; diese lehrt aber auch, daß der Mensch immer um so weniger begangene Irrthümer zu beklagen habe und um so weniger irre gehe, je sorgfältiger er in der Beurtheilung der Fälle verfuhr, je genauere Pflichterkenntniß, je vollkommnere Kenntniß der Menschen und ihrer Triebfedern im Handeln und der Einflüsse auf das menschliche Handeln, und der Lebensverhältnisse der Menschen, er zu Grunde legte, und je vollständiger der Beweis der Realität aus den besondern Umständen des Falles dann und deshalb geführt werden konnte. Diese mit der steigenden Menschen- und Welt- und Pflichtkenntniß parallel aufsteigende größere Sicherheit des Urtheils läßt sich aus keinem zureichenden Grunde noch möglich finden, wenn man nicht auch annimmt, daß der Besitz der vollkommensten Erkenntniß der Pflicht, aller besondern Umstände, welche die Pflichtfälle begleiten können, u. s. w., Sicherstellung gegen allen Irrthum gewähre; denn wenn ein langer Weg in jedem Punkte einem Ziele näher bringt, dann kann er kein Abweg, er muß ein Weg zum Ziele sein, und liefe er auch in der Spirale.

Auf dem Gebiete der Wissenschaft ist es nun aber grade die Aufgabe, überall da, wo eine Annahme nothwendig gefunden werden soll, nachzuweisen, daß da nur gemäß der reinen und vollen Vernunftnöthigung angenommen werde, also auch,

daß daselbst alle möglichen Zweifelsgründe, die aus besondern Umständen hergenommen werden könnten, nicht allein keine Zweifelsgründe mehr seien, sondern durch Wahrscheinlichkeitsgründe ersetzt seien, so wie es im theoretischen Beweise nothwendig wird, zu zeigen, daß die theoretische Vernunft hier schlechthin nicht anders aburtheilen könne, keine Möglichkeit mehr finde, anders zu halten. Daß aber dann die menschliche Vernunft noch irre, wenn sie am vollkommensten und ganz ungehemmt in ihren Bahnen leitet, das bleibt freilich denkbar, d. h. das widerspricht sich im bloßen Gedanken nicht selbst; sowohl wo es das nothwendige Halten, als wo es das nothwendige Annehmen der Vernunft gilt, jedoch auch hier um nichts mehr, als dort; — denn daß die Nöthigung zur Annahme eine moralische, die zum Halten eine physische ist, kann hiebei nichts in die Wagschaale legen; — denkbar also bleibt das, aber annehmbar ist das gar nicht, und es muß dieser Gedanke positiv ausgeschlossen werden, so lange der Mensch den entschiedensten Widerspruch mit sich selbst theoretisch und praktisch vermeiden will; denn solche Annahme führt in beiden Richtungen zur Verwerfung der Autorität der Vernunft in allen ihren Grundfunktionen; und die Vernunft, welche durch ein Negiren ihrer Autorität nicht grade vernichtet, nur verhöhnt wird, muß und wird hinwiederum den Menschen selbst verwerfen. Die Vernunft müßte in ihren Grundfunktionen, auch in der Aufstellung der ersten Pflichtgebote den Menschen am Narrenseile herumführen, eine blinde Führerinn der Blinden heißen; und wer kann da noch Pflicht und Gewissen respektiren, wenn er deren nächste Quelle, die Vernunft despektirt? und wer kann der eigenen Verwerfung entgehen, der am entschiedensten seine eigene Vernunft, sein eigenstes Selbst, verwirft? und wer kann den heiligen Gott gröblicher verhöhnen, als welcher die Vernunft so verhöhnt, die Gott im Menschen geschaffen hat, daß er damit Wahrheit suche und finde?

Mit dem Gedanken an mögliches Irregehen im Leben,

wo die Nöthigung zur Annahme eine so vielfach bedingte und so selten und schwer zu einer absoluten zu erheben ist, besteht der erforderliche Respekt gegen die Vernunft und ihr Gesetz; mit dem Gedanken an wirkliches Irregehen im Falle absoluter Vernunftnöthigung fällt dieser Respekt aber nothwendig weg; und deshalb grade ist solcher Gedanke unsittlich und verwerflich, jener Gedanke dort aber sittlich vollkommen zulässig. Auch in Sachen des Rechtes besteht mit der Möglichkeit des irrigen Urtheils in komplicirten Rechtsfällen der Respekt gegen das natürliche, wie positive Rechtsgesetz; alle sehen das ein, daß Versehen und Irrthümer eher zu toleriren seien und zwar aus Respekt gegen das Rechtsgesetz und Recht, als daß kein Recht mehr geltend gemacht werde gemäß dem Gesetze; daß aber das Gesetz an sich irre führe, kann man nur in Protestation gegen ein dann schlechtes positives Gesetz denken.

§. 98.

Das Geschäft der Wissenschaft ist nun durch obige Bestimmung offenbar nicht grade leicht gemacht, vielmehr so schwierig, als ihre Gegenstände, Pflicht und Recht, wichtig sind. Alle Wissenschaft zudem ist und bleibt Subjektivität, Wissen des Subjektes um das Sein, und ist nie das Sein selbst; alle wissenschaftliche Vollendung eines Beweises ist und bleibt ebenfalls subjektive Thätigkeit, vielfach bedingt und bestimmt durch die Qualität des jedesmaligen Subjektes, und die dadurch zu Stande gebrachte Entscheidung (Annahme) ist demnach auch nicht bloß eine subjektive — sie kann ja ihrer Natur nach keine objektive sein —, sondern auch stets eine mehrfach relative; die absolut-nothwendige Entscheiduug dagegen ist die Idee, welche für alle Entscheidung das Regulativ oder den Leitstern bildet, wie die Idee der Wissenschaft das leitende Vorbild für alle einzelnen wissenschaftlichen Bestrebungen; grade so aber, wie über di. wissenschaftliche Untersuchung hinaus keine Prüfung auch nur streben kann, auch in Sachen des nothwendigen Haltens, und mit dem wissenschaftlichen

Beweise der Nothwendigkeit zu halten aller, dem Subjekte mögliche, Zweifel vernichtet ist: so ist auch mit dem wissenschaftlichen Beweise, daß der praktischen Vernunft unter diesen Umständen solche Annahme nothwendig sei, es möge dabei der Mensch als Träger der Vernunft in der Bildung hoch oder niedrig stehen, in solchen oder andern Verhältnissen leben, die volle Nothwendigkeit der Annahme dargethan; von da an ist die Sicherheit der Annahme durch den Grundcharakter der Vernunft verbürgt, alle Gegenrede dadurch annullirt, so viele deren auch in andern Naturen wirklich, also objektiv auch möglich sein sollten, wo sie uns nur subjektiv unmöglich gemacht sind.

Wo aber die wissenschaftliche Beweisführung selbst vollendet sei, das läßt sich nur an der Idee messen, und die Unsicherheit, die durch die Subjektivität dieses Messens und dessen relative Unsicherheit selbst entsteht, läßt sich zwar nie vermeiden, aber dennoch als gefahrlos betrachten. Es herrscht nämlich auch im wissenschaftlichen Leben ein höheres Gesetz, das über den Individualitäten steht; im eifrigen und vielseitigen Ausbaue der Wissenschaften wird nach diesem Gesetze stets wahre Wissenschaft sich den Raum gewinnen, so gewiß als echte Schönheit und w a h r e ästhetische Beurtheilung im Geschlechte sich aufrecht erhält bei der viel größern Relativität des Geschmacksurtheils in den einzelnen Individuen; es hat nicht viel zu bedeuten, wenn Einzelne eine Madonna von Raphael nicht schön finden; das Urtheil ganzer Generationen und aller Gebildeten in ihnen wird dadurch nicht wankend, auch nicht unsicher. Sollte selbst ein Theil der Zeitgenossen und sollte gar ein Zeitabschnitt eintreten, die die reinste Wissenschaft nicht anerkenneten als den adäquatesten Ausdruck der Idee der Wissenschaft, welche philosophische und theologische und juridische Systeme, worin die Wahrheit objektiv gelegen ist, nicht zu achten und zu würdigen wüßten, vielmehr verfolgten, haßten und verfluchten; nicht die Sache kann darunter leiden, nur der blinde Theil, der sie nicht fassen mag oder kann; in der Geschichte des Menschengeschlechtes, in der steigenden Ausbild-

ung der Intelligenzen wird unfehlbar im Großen und Allgemeinen wahrer Ausdruck der Wissenschaft seine Anerkennung und Bewährung finden; kein großer, kein tiefer Gedanke wird umsonst gedacht, keiner wird verloren gehen.

§. 99.

Also: Nicht jede, einem Subjekte nothwendige, Annahme gewährt objektive Sicherheit; gemeiniglich und im gewöhnlichen Leben und Richten gewährt sie nur Sicherheit vor dem Gewissen und vor dem Gesetze. So z. B. ist gemeiniglich die Annahme des Richters auf den Grund von Zeugnissen, welche den gesetzlichen Formen entsprechen, eine solche, die ihn vor und gemäß dem Gesetze sicher stellt; er muß nun gesetzmäßig so aburtheilen, um dem Rechte und Gesetze nicht zuwider zu handeln; es besteht damit sogar die Möglichkeit des eben auch nicht seltenen Falles, daß der Richter, als bloßes Individuum betrachtet, anders urtheilen würde, falls er nicht gesetzlich an die Zeugen-Aussagen gebunden bliebe, und daß er eine andere Ueberzeugung im Busen trägt, als er grade nur in Worten aussprechen muß. Wohl geschieht es auch so, daß mancher Angeklagte vor Gericht auch ohne Schuld des Richters und Gesetzgebers ungerecht verurtheilt wird, und als ein Opfer der Hinterlist in Strafe fällt; das erfolgt aber Alles nicht aus einer schiefen Einrichtung der praktischen Vernunft, welche den ungerechten Richterspruch geböte, sondern, weil dieser alles Unrecht detestabel heißt, einzig aus den natürlichen und hinzukommenden positiven Hemmungen und Hindernissen der reinen Ausübung ihrer Funktionen.

Es reicht auch solche subjektive Sicherheit vor dem Gewissen und Gesetze im Leben überall aus; denn geschieht danach auch zuweilen eine objektive Ungerechtigkeit, so ist das eine Fatalität, welche in der unglücklichen Kombination schwieriger Verhältnisse der Einzelne im Interesse aller Rechte Aller über sich ergehen lassen muß, die im Staatsleben nie absolut unmöglich werden kann, und die er auch im äußersten

Falle — bei Erkenntniß der Todesstrafe z. B. über einen fälschlich Angeklagten — über sich ergehen lassen kann, weil diese Verletzung seiner Person und seines Rechtes nie bis an das Urrecht reichen kann, und dies nicht, weil der Mensch dann nur zu einem Leiden, nicht aber zu einem pflichtwidrigen Handeln verurtheilt und gezwungen werden kann. Weil jedoch in Beurtheilung der Rechtsfälle mannigfach ungerechte Annahmen erfolgen werden, falls die Rechtslehre in der Nation und das positive Gesetz schlecht bestellt sind, der Staat und der Gesetzgeber in ihm aber naturrechtlich gebunden sind, das wahre Recht zur Ausführung zu bringen, so sieht man auch einerseits die Verpflichtung, alle Beurtheilung der Rechtsfälle nach solchen Regeln zu leiten und zu treffen, welche die relative Nöthigung zur Annahme (der Schuld z. B.) der absoluten möglichst nahe bringen, und andererseits die Möglichkeit und die Pflicht, mit dem Wechsel der Zeiten auch in der Gesetzgebung Modifikationen eintreten zu lassen gemäß den in der Geschichte gemachten Erfahrungen. Grade in der sicherern und allgemeinern Beseitigung schlimmer Einflüsse auf den allgemeinen Rechtszustand und Wohlstand, die in jedesmaligen besondern Verhältnissen entspringen könnten, zeigt sich die Tüchtigkeit, das Genie und die Kraft der Regierung; wehe! wenn in dieser Richtung Stagnation und Verknöcherung eintritt. Die Vielheit der eintretenden Modifikationen kann allerdings in leichtsinniger Weise überhand nehmen und erdrückend werden, ist aber gemeiniglich ein Zeichen von regem Rechtsgefühle im Volke, das wahrlich nicht zum Vorwurfe gereichen darf, und sonst nur überflüssiger Beleg dafür, daß alle menschlichen Institutionen an mannichfaltigen Unvollkommenheiten leiden, die man nach und nach unschädlicher machen, nie aber ganz vernichten kann. — In Sachen der bloß sittlichen Pflicht leidet aber auch die Moral und das gesammte Interesse der Menschheit darüber nicht sehr, daß das relativ nothwendige Annehmen nicht immer objektiv sicher führet; es hat im Interesse der Moral Statt, und je öfterer es eintritt, desto mehr

moralischer Sinn zeigt sich lebendig; dann mag hie und da der Tücke und Bosheit Vorschub geschehen, wo das Subjekt nicht alle objektiv= mögliche Vorkehrung gegen dieselben getroffen hat; es wird dieser Nachtheil ohne Schuld des Annehmenden erwirkt, und im Allgemeinen der Fehlgriff um so seltener sein, je verbreiteter das Annehmen aus Pflicht ist.

§. 100.

Für objektiv sicher würde gemäß dem Obigen eine im Vernunftinteresse gemachte Annahme dann zu erachten sein, wenn die praktische Vernunft sich selbst in ihren reinen und Ur=Funktionen ohne solche Annahme nicht erhalten könnte, oder, was dasselbe ist, wenn sie in der Verweigerung solcher Annahme eine gewaltsame Auflehnung gegen ihre eigene Autorität anerkennen, sich selbst vernichten müßte.

Wann ist dies der Fall?

Solche gewaltsame Auflehnung gegen die Autorität der praktischen Vernunft könnte in der Verweigerung der Annahme bald mehr unmittelbar, bald mehr mittelbar liegen und erkannt werden.

Am meisten unmittelbar würde solche gewaltsame Auflehnung gegen die Vernunft=Autorität in der Weigerung dieser Annahme liegen, daß dasjenige objektiv oder rein an sich gut und heilig sei, was die Vernunft mit Nothwendigkeit als Solches bezeichnet. Sobald nämlich dies in Zweifel gezogen würde, würde der Mensch die reinste Achtung des Guten und Heiligen gewaltsam vernichten, gegen die Vernunft unmittelbar rebelliren, welche diese reinste Achtung des Guten und Heiligen zu erhalten und wirksam zu machen gebietet; der Mensch könnte dabei auch die eigene Vernunft nicht mehr respektiren, und müßte unvermeidlich von seiner so direkt verhöhnten Vernunft hinwiederum direkt verworfen und verachtet werden. Vom Vernunfturtheile über das Böse gilt dann dasselbe.

Daß die Behauptung und Beförderung der höchsten Seelenkräfte in der Menschheit an sich selbst ein wahrhaft Gutes

sei, wie die praktische Vernunft mit Nothwendigkeit es heißt, ist danach eine der Vernunft unmittelbar nothwendige Annahme. Ein Irregeleitetwerden durch Verwicklung der begleitenden Umstände einzelner Fälle ist hier undenkbar, da vor aller Beziehung des ursprünglichen Vernunftgebotes auf besondere Fälle solche Annahme schon nothwendig wird.

Fast eben so unmittelbar nothwendig ist die Vernunftannahme, daß Gott, als der persönliche freie Schöpfer unseres ganzen Wesens und unserer eigenen Vernunft, dasjenige aus Achtung auch selbst wolle, was uns die Vernunft als Zweck an sich vorhält, und wogegen die Vernunft uns zur wirksamen Achtung gebieterisch auffordert; daß Gott überdies alles an sich Gute, was nur in den Bereich seiner Erkenntniß fällt, und in demselben Grade stets um so höher achte, je vollkommner seine Erkenntniß des Guten ist.

Offenbar kommt bei dieser Annahme keine Rücksicht auf besondere, empirische und historisch dargebotene oder erforderliche Umstände in Betracht, unter welchen solche Annahme für diesen oder jenen Menschen sittlich nothwendig würde; wie auch die Lebens-Umstände und Verhältnisse der Menschen beschaffen sein mögen, diese Annahme ist für Alle unmittelbar und gleich nothwendig, weil sie nothwendig wird durch das gleiche Verhältniß Aller zu Gott in Absicht auf ihre physische Existenz und auf die Einrichtung der Vernunft durch Gott, so daß, sobald durch die Vernunft zur Aufrechthaltung ihrer Autorität jene Annahme nothwendig wird, diese auch eine unbedingt nothwendige, also auch unmittelbar nothwendige heißen muß. Von besondern Umständen und Einflüssen auf das individuelle Urtheil, unter welchen solche Annahme erst nothwendig würde, kann hier um so weniger Rede sein, weil hier keine einzelne und besondere Pflicht und Pflichterfüllung in Frage steht, welcher gemeiniglich viele besondere, das Urtheil mehr oder minder (wenn auch nicht grade vor dem Gewissen, doch objektiv) gefährdende Umstände und Einflüsse anner sind, vielmehr die Achtung und Erfüllung des ganzen Sittengesetzes

für alle denkbaren Fälle durch solche Annahme bedingt wird.

Daß aber die Annahme der Heiligkeit, oder der reinen sittlichen Güte in Gott, wirklich eine der Vernunft moralisch nothwendige Annahme sei, ersieht man sogleich, wenn man bedenkt, daß durch die Annahme, Gott habe nicht selbst Achtung vor dem uns durch unsere Vernunft angewiesenen Heiligen und Guten, und Gott habe durch die unserer Vernunft beigelegte autokratische Gesetzgebung die Menschen zwar wohl angewiesen, nach Heiligkeit zu ringen, jedoch ohne diese um ihrer Würde willen als Endzweck zu achten, — daß durch solche Annahme auch sofort die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Vernunftautorität objektiv negirt würde, ihre Gesetze, durch den freien Schöpfer gegeben, nicht mehr dem Zwecke der Heiligkeit als Endzwecke dienend gedacht werden könnten, vielmehr sofort gedacht werden müßten als Beschränkungen des Willens auf ein bloßes Mittel zu andern Zwecken. Möchte der Mensch dann subjektiv — in seinem Handeln und in seinem Urtheile über sein Handeln — immerfort auch gebunden bleiben an die nothwendige Achtung des Guten und seiner Vernunft; diese Achtung wäre objektiv genommen für Lüge und falsche Werthschätzung erklärt; und wie sollte dann der Mensch jene Achtung noch frei bewahren können, die er doch in Allem erhalten und wirksam machen soll aus voller Pflicht? wie müßte der Mensch da nicht eher gleichgültig zu werden suchen gegen seine Vernunft und deren Gesetze? ja wie müßte er nicht jede Spur des Gewissens und jeden sittlichen Rest in sich zu vertilgen streben im vollen Hohne aller Vernunftregungen?

Denken wir also die praktische Vernunft in ihrer reinen Idee wirksam, so muß sie absolut die Annahme fordern, daß ihr freier Urheber und Schöpfer ein sittlich gutes Wesen sei; und wir haben dann dasselbe, was jeder schlichte Menschenverstand dann anerkennt, wenn er sagt, daß das Gewissen der Herold der Heiligkeit des Schöpfers sei.

§. 101.

Mehr mittelbar würde die Vernichtung der Vernunftautorität erfolgen, wo es die Annahme einer fraglichen historischen Thatsache gälte, die man gegen die Vorschrift der Vernunft verweigern wollte; und es würde dann jene Vernichtung der Vernunftautorität hier vollständig werden, wenn man die Fürwahrannahme verweigerte in Sachen eines die Pflicht berührenden Faktums und in solchen Fällen, in welchen alle möglicher Weise daselbst stattfindenden besondern Umstände, die einen Zweifel rechtfertigen könnten, als nicht stattfindend erkannt wären. In den gewöhnlichen Lebensereignissen ist dies nun wohl kaum oder gar nicht in aller Strenge zu erreichen, aber, wie schon oben bemerkt wurde, auch eben so wenig in aller Strenge nothwendig; es können daselbst in komplicirten Fällen Umstände so tief verborgen liegen, daß das gewöhnliche Leben sie nicht zu entdecken vermag, und so ist z. B. ohne Zweifel wohl schon hin und wieder ein Angeklagter auch nach der sorgsamsten Untersuchung aller Umstände und selbst gemäß der gewissenhaftesten Ueberzeugung der richtenden Personen und gesetzmäßig, und doch unschuldig verurtheilt worden; so ist wohl noch häufiger durch schlaue Hinterlist von Betrügern, und selbst nach jahrelanger genauer Prüfung ihres Verhaltens, doch die Wohlthätigkeit mißbraucht worden zu unedlen Zwecken und in schimpflicher Weise, wo doch der angesprochene mitleidige Theil alles angewendet hatte, um ein zuverläßiges Urtheil zu gewinnen über die Hülfsbedürftigkeit des Wehklagenden, wo er alles dasjenige angewendet hatte, wozu auch selbst außerordentliche erlebte Fälle als zu Vorsichtsmaaßregeln Anlaß gegeben hatten; wer mag da allen möglichen Verführungsmitteln nachspüren, und wer kann sie alle entdecken, rücksichtlich ihre Abwesenheit zureichend darthun, und so sein Urtheil gegen möglichen Irrthum vollkommen sicher stellen? Dem Leichtsinne des Urtheils und der Ertödtung allen Urtheils wird jeder dadurch zureichend —

und in einer vor dem Gewissen allein zureichend sicher stellenden Weise — begegnen, wenn er nach der ihm jedesmal vernünftig möglichen Vorsicht entscheidet. Sollten aber alle jene möglichen besondern Umstände und Zweifelsgründe beseitigt sein, wo eine allgemeine Pflicht zur Thätigkeit ruft, und sollte dann noch Irreleitung eintreten, wo man der reinen Pflicht allein nun sich hingäbe, dann könnte die Irreleitung nur noch einzig begriffen werden durch das einzig hier leitende Princip, d. h. durch die Pflichtvorschrift oder durch die reine praktische Vernunft an sich; ein Gedanke, der wiederum unmittelbar die Unverletzlichkeit der praktischen Vernunft vernichtet, und den dieselbe Pflicht positiv abzuweisen gebietet, welche dort ein Handeln fordert.

Eben so würde die objektive Sicherheit des praktischen Urtheils gar nicht bezweifelbar bleiben in diesem Falle, der für das wissenschaftliche Urtheil über die Nothwendigkeit, das Christenthum zur obersten Richtschnur des Lebens zu machen, von besonderer Wichtigkeit ist; nämlich: wenn erwiesen wäre, daß durchweg alle Klassen der Menschen, ungeachtet der größten Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Lebensverhältnisse, oder daß nicht bloß Ungebildete, sondern auch die Gebildeten aller Klassen, so lange sie nicht grade die absolut vollkommenste Pflichterkenntniß besitzen sollten, kurz, daß alle Menschen bis etwa auf die absolut vollkommen durchgebildeten Philosophen, aus voller Pflicht die Annahme machen müßten, das Christenthum sei übernatürlichen und göttlichen Ursprungs, und deshalb wahr und in allem Leben zu befolgen; — in diesem Falle würde auch solche Annahme als objektiv sicher zu erachten sein, und so würde dann auch für jene Philosophen noch diese Annahme mittelbar nothwendig werden. Die Sicherheit des Urtheils: das Christenthum hat innere Wahrheit, würde hier freilich nicht darauf beruhen, daß man mit voller Sicherheit annehmen könne, was Millionen und abermals Millionen Menschen für wahr erachteten und erachtet hätten, — wie Solches kurzsichtige Scribenten wohl mißdeutet

haben, — sondern auf etwas ganz Anderm [45]). Daß viele Millionen Menschen und ganze Zeitalter in ein allgemeines einstimmiges Dafürhalten verfallen, ist der theoretischen Vernunft noch wohl aus einem andern Grunde zureichend begreiflich, als aus dem, daß dies Dafürhalten auf Vernunftnöthigung und auf Wahrheit beruhe und objektiv begründet und zuverlässig sei; wie oft hat nicht nach Zeugniß der Geschichte ein falscher und selbst sehr verderblicher Wahn das Urtheil ganzer Zeitalter durch alle Klassen der Menschen geleitet, dessen Unsicherheit und selbst Falschheit jetzt eben so allgemein anerkannt

---

[45]) Es ist kaum zu begreifen, wie man den Satz: was so viele Millionen Menschen aus voller Pflicht anzuerkennen haben, muß für wahr erachtet werden, verwechseln konnte mit diesem ganz andern: was so viele Millionen oder auch alle Menschen als wahr erachten, muß wahr sein; ersterer Satz sieht gänzlich davon ab, was doch der einzige Inhalt des zweiten oder wenigstens sein Stützpunkt ist, ob nämlich so viele Millionen oder ob auch nur irgend ein Mensch so für wahr erachte, oder nicht; er basirt nur darauf, daß sie es so sollten; die Verpflichtung zur Annahme ist nur erst ein Sollen, dem darum die Wirklichkeit der Annahme so wenig schon entspricht, als überhaupt einem sittlichen Gebote die Folgeleistung. Wenn demnach auch kein Mensch bis dahin das Christenthum wirklich anerkannt hätte als wahr, so bestände damit noch recht wohl, daß sie es alle hätten annehmen sollen, und für diesen Fall folgte dann nur dies daraus, daß alle Menschen diese Pflicht, das Christenthum anzunehmen, verletzt hätten; es bestände damit noch die volle Wahrheit des Christenthums an sich; — und wenn alle Menschen das Christenthum bis dahin für wahr erachtet hätten, so folgte aus diesem bloßen Faktum noch nicht, daß die Pflicht sie dazu geführt hätte, es anzunehmen: es bestände damit sogar die Möglichkeit, daß sie es im Widerspruche mit den Gesetzen der praktischen Vernunft so anerkannt hätten, nur daß diese Gesetze der praktischen Vernunft ihnen vielleicht nicht grade lebhaft vorgeschwebt hätten; es bestände damit also die ganze Verwerflichkeit und Falschheit des Christenthums. So haben seit 12 Jahrhunderten gewiß Tausende von Millionen dem Muhamedismus gehuldigt, ohne daß darauf Jemand sich berufen dürfte, um seine Wahrheit vor der Vernunft zu beweisen.

ist? Man gedenke der Periode der Hexenprocesse, in welcher selbst unter den gebildetsten Männern kaum einzelne dem Gedanken mehr Raum gaben, sie seien hinsichtlich dieses Hexenglaubens in gröblichem Irrthum befangen. Einzelne auffallende Erscheinungen, von der weltlichen und geistlichen Autorität schlecht begriffen, und nun vor der Menge noch viel auffallender gemacht durch die seltsamen und ausgedehnten Maaßregeln gegen ihre üblen Folgen, vermögen in jedem Zeitalter, das Urtheil des Volkes zu mißleiten; und wie manche Zeit gab es nicht, wo alle Umstände die Verbreitung eines falschen Wahnes noch weit mehr begünstigten, als jene Ursachen für sich allein es vermocht hätten? — Also für die reflektirende theoretische Vernunft, die alle Erscheinungen aus einem zureichenden Grunde begreifen muß, liegt in der bloßen Allgemeinheit des Urtheils keine Bürgschaft für seine objektive Gültigkeit, und wäre es das Urtheil der ganzen Welt; nur für die neueste Philosophie der religiösen Philosophen Frankreichs konnte darin solche Bürgschaft liegen, für die Reflexionsphilosophie in Teutschland zu ihrer eigenen Ehre nicht.

Vielmehr liegt im gedachten Falle die Garantie für die theoretische Vernunft ganz anderswo. Was nämlich für die praktische Vernunft in allen und in den verschiedensten Lebensverhältnissen der Menschen aus *wahrhafter voller Pflicht nothwendige Annahme bleibt*, kann nicht nothwendige Annahme sein wegen dieser oder jener Verhältnisse und grade nur in diesen; die Verhältnisse der Einzelnen sind ja jedesmal andere und in dem gedachten Falle sind sie sogar die *möglichst verschiedenen*; eine gleiche Verpflichtung Aller in demselben Punkte kann hier also gar nicht mehr begriffen werden aus diesem überall wechselnden Grunde der Lebensverhältnisse, der Bildungsstufen, der Ansichten, und anderer Beschränkungen der richtigen Ansicht; vielmehr läßt sich *diese Verpflichtung Aller* daselbst nur noch aus einem zureichenden Grunde begreifen, wenn dieser Grund eine konstante Größe in Allen ist; diese ist aber daselbst noch allein

einerseits die Natur der praktischen Vernunft an sich, und andererseits das objektiv vorgehaltene Christenthum an sich in seinem Sein und Werden. Jene volle Pflicht für die Gesammtheit der Menschen, das Christenthum als wahr anzunehmen, existirte also bei der historischen Bekanntschaft mit dem Christenthum in seinem Inhalte und in seiner Entstehung durch die reine praktische Vernunft, durch deren Objektivität, wobei es besteht, daß der Verpflichtungs grund in der Beschaffenheit der christlichen Lehre, der Art ihrer Entstehung und Verbreitung, dem Charakter ihres Stifters, den Mitteln ihrer Bekräftigung und Bewahrheitung u. s. w. gelegen sei. — Selbst wenn nun einige Philosophen gegen alle Anforderungen der sittlichen Bescheidenheit sich für vollendete Philosophen erachten sollten, die einer übernatürlichen Belehrung nicht bedürften, wie sie das Christenthum verheißt, um allen Pflichten vollkommen entsprechen zu können; dann würden selbst diese, da wohl die Kultur der Vernunft, nicht aber ihre Natur in ihnen eine andere ist, durch solche Reflexion über die Nothwendigkeit der Annahme in allen andern Menschen zu der Einsicht kommen müssen, daß auch für sie diese Annahme Pflicht sei; in jedem andern Falle nämlich müßten sie dafürhalten, die praktische Vernunft sei grade im ganzen Geschlechte, oder sie sei an sich so sicher nur zur Irreleitung oder doch zur unsichern Leitung geschaffen und gebildet, daß sie nur unter der ungewöhnlichsten Kombination der glücklichsten Verhältnisse richtig und objektiv sicher leiten könne; ein Gedanke, welcher wiederum die praktische Vernunft um allen Kredit und alle Autorität bringen müßte, und am meisten in den Augen des Philosophen selber. Ueberdies glauben wir, daß weder jemand sich selbst für solchen absoluten Philosophen wirklich halten werde, noch auch, daß einer mit Grund und namentlich auf den Grund eines wahren philosophischen Systemes es je könne.

Daß nun wirklich für alle, die nicht grade Philosophen im absoluten Sinne des Wortes sind eine vollkommne Pflicht existire, das historische Christenthum für übernatürlich und göttlich

zu erachten und es anzunehmen und als leitende Lebensnorm zu befolgen, können wir hier nicht beweisen wollen, ist auch um so weniger nothwendig, da dies bereits anderswo auf eine glänzende Weise geschehen ist; wir wollten nur den Fall einer nothwendigen Annahme, die für objektiv sicher zu erachten sei, und zwar in sehr vermittelter Weise, hierin aufzeigen, denjenigen Fall grade, der für den Beweis der innern Wahrheit des Christenthums von so großer Bedeutung sein muß.

Eben so ergibt sich, daß diejenige Lehre für objektiv falsch erachtet werden müsse, welche die praktische Vernunft in allen Menschen zu verwerfen gebietet als eine verderbliche und falsche selbst. In entsprechender Weise würde nämlich, falls solche Lehre an sich noch gut und wahr sein sollte, die Vernunft so eingerichtet sein müssen, daß sie allgemein oder im ganzen Geschlechte verwerflich fände, was an sich gut wäre: ein Gedanke, der wiederum zur vollsten Vernichtung der Vernunftautorität ausschlagen müßte, indeß die Vernunft unabänderlich ihre Unverletzlichkeit behauptet und anerkannt haben will, so zwar, daß sie jede Auflehnung gegen dieselbe nothwendig durch Aechtung des Subjektes bestraft, das sich dieselbe zu Schulden kommen läßt.

§. 102.

Aus allem Gesagten ergibt sich, daß es ein nothwendiges Annehmen der praktischen Vernunft gebe, und daß außer der überall garantirten Sicherheit vor dem Gewissen unter gewissen Bedingungen die objektive Sicherheit vernünftig nicht zu bezweifeln sei. Es ist aber das ganze Annehmen immer nur erst ein von der Vernunft gebotenes, das nothwendige Annehmen selbst nur als ein sittliches Gebot der Vernunft zu betrachten, dessen Befolgung in der wirklichen Annahme immer noch Sache der Freiheit bleibt; auch der vollste Beweis der sittlich nothwendigen und in ihrer Sicherheit sattsam verbürgten Annahme ist noch nicht der Akt dieser Annahme, der vielmehr immer frei von dem Willen aus-

gehen soll. Das Gebot der Annahme ist, wie das ganze natürliche Sitten- und Rechtsgesetz, ein Produkt und Edukt aus der Objektivität, der objektiven Natur des Menschengeistes, und erst in der Anschließung an die mit objektiver Nothwendigkeit entstehende Vernunftforderung entsteht der subjektive Willensantheil, der dem Menschen zum Guten anzurechnen sein könnte. Man ersieht hieraus, wie unrichtig es sei, wenn man über jede Beweisführung, z. B. über die für die innere Wahrheit des Christenthums, behauptet, sie lege dem Menschen das Christenthum mit Zwang auf, während der Glaube doch nur Gabe Gottes sei: — es ist dies wenig genau gedacht, weil solcher Beweis bestehen kann und der Beweis für die innere Wahrheit des Christenthums wirklich zuletzt besteht — in der Nachweise, daß die Vernunft genöthigt sei, zu gebieten, daß man annehme, das Christenthum sei innerlich wahr; bis zu der gläubigen Annahme selbst reicht aber der Beweis nicht, und dahin reicht niemals ein Beweis selbst; eben deshalb aber besteht mit unserer Lehre recht wohl, daß, wie zu allem Guten und aller Pflichterfüllung, auch zu der wirklichen gläubigen und freien Annahme des Christenthums jeder Mensch der Mitwirkung einer höhern Kraft, einer himmlischen Gnade bedürfe; denn die Annahme erfolgt nach jenem Beweise in der vollen Hingabe des Menschen an das Christenthum zur Leitung seiner heiligsten Interessen, so daß durch den Beweis der Wahrheit des Christenthums der mitwirkenden Gnade so wenig der Stab gebrochen ist, daß der Gnadenwirkung damit erst die vollste Möglichkeit bereitet wird. So lange aber Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade des Menschen Pflicht bleibt, so lange besteht auch die Pflicht, seine ihm von Gott geliehenen Kräfte im Erkennen und Wollen gesetzmäßig zu bilden und anzuwenden, und so lange bleibt es pflichtwidrig, ohne die gültigen Beweise für die Wahrheit des Christenthums zu widerlegen und durch bessere zu ersetzen, gegen allen Vernunftgebrauch in der Erkenntniß der Wahrheit des Christenthums

zu eifern, die Hände nun in den Schooß zu legen und geduldig abzuwarten, bis eine überflüssige Gnade in die Herzen der Menschen ströme und den Glauben an das Christenthum als eine bloße Gabe des Himmels in dieselben hineintrage; das heißt nicht, sich bereitwillig der einwirkenden Gnade hingeben, das heißt vielmehr, alle natürlichen Gnaden verachten und so ganz quietistisch Alles übernatürlich vom Himmel erwarten, der der eigenen geistigen Trägheit Vorschub thun solle; und dies heißt Gott verhöhnen, und seine Gaben unter die Füße treten.

§. 103.

Ist dieser Weg zur Gewißheit auch gangbar in Sachen der Metaphysik.

Weil das nothwendige Annehmen im Interesse nothwendiger praktischer Zwecke Statt findet, so ist damit schon ausgesagt, daß es auf keinem Standpunkte des Lebens wie des Wissens in Anwendung kommen könne, wo die Gewißheit noch mangelt, ob es nothwendige Zwecke (Pflichten) gebe. Und dann sieht man es dem ersten und Grund-Pflichtgebote sogleich an, daß es nur unter Voraussetzung und vorausgesetzter Anerkennung von mancherlei Realität ausgesprochen werde, und nur bestehen bleibe mit der Nothwendigkeit dieser Voraussetzung selbst. Das sittliche Grund-Gebot, was wir oben S. 270. berührten, hat nur Sinn und Bedeutung und nur mögliche Verbindlichkeit unter der Voraussetzung der Realität der Menschenwelt, und also nur auf dem Standpunkte der metaphysischen Kosmologie, es setzt diese Realität so gewiß voraus, daß es sogar ohne sie kein Objekt hätte; und Manche glauben sogar, diese Voraussetzung reiche noch bei Weitem nicht zu, sondern es gehöre auch die Gotteserkenntniß dahin. — Letzteres jedoch möchte sich durch alles Leben eher widerlegt, als bestätigt finden, und wissenschaftlich läßt es sich auch nicht als nothwendig erweisen. Höchstens zeigt das Leben, daß die Menschen ohne Gotteserkenntniß und Religion nicht sittlich

leben; das aber ist kein Beweis, daß sie ohne solche Gotteserkenntniß keine sittlichen Begriffe und Grundsätze kennen und haben und verletzen, noch weniger, daß sie solche ohne jene Gotteserkenntniß nicht einmal haben könnten; mir hat es oft scheinen wollen, daß recht viele Menschen noch manche sittliche Begriffe und Grundsätze haben und respektiren wollen, aber alle Gotteserkenntniß und Religion verloren haben; freilich aber sind diese nicht sittliche Heroen. Aber das möchte sich sehr bezweifeln lassen, ob man auch einen wahren Gott sich nur vorstellen könne, ohne schon sittliche Begriffe mitzubringen, ohne also auch vorher im Selbstbewußtsein Grundsätze des Sittlichen vernommen zu haben, aus denen die sittlichen Begriffe entnommen werden müssen? ob man zumal an diesem vorgestellten wahren Gott solche sittliche Begriffe real finden könne, ohne durch das eigene Gewissen gehalten zu sein, sie ihm zuzuerkennen?

Genug aber, ohne die Anerkennung der realen Menschenwelt gibt es kein Objekt der nächsten und Grund-Pflicht; und wissenschaftlich wird also diese Anerkennung der Menschenwelt auch unabhängig vom Pflichtgebote zu realisiren sein.

Daß die Anerkennung der diktirten Pflicht immer auf der vorläufigen Anerkennung der Pflicht-Objekte und Pflicht-Subjekte beruhe, das bezeugt auch in jedem konkreten Falle, worin das Pflichtgebot laut wird, das eigene Bewußtsein; denn nur unter der Anerkennung aller Objekte und Umstände, worauf der Pflichtruf Bezug hat, besteht auch dieser selbst, und wo die Anerkennung übergeht in Zweifel, oder gar zur entgegengesetzten Anerkennung wird, da hört auch die Entschiedenheit des Gewissens-Rufes, oder er hört selber auf. So z. B. glaube ich in einiger Entfernung Jemanden in Lebensgefahr, glaube, daß ein Anderer Jemanden gewaltsam anfalle, ihn zu morden, oder daß Jemand im Wasser mit Todesgefahr ringe, daß ein Anderer, in sehr kümmerlichem Anzuge da einherschleichend, ein sehr nothleidender Mann sei; es entsteht in solchen Fällen die Anerkennung einer Pflicht, nach Kräften Beistand zu leisten;—

allein wo ich dort der Sache näher trete, erkenne ich, daß es sich nicht um Mord und Todtschlag, sondern scherzweise um eine Balgerei handele, daß dort nur ein vom Winde bewegter Klotz im Wasser liege, daß dieser Mensch der berüchtigte Geizhals sei; — es weicht hier die frühere Anerkennung der Pflicht gänzlich; und so geht sie ebenfalls häufig über in einen bloß sollicitirenden Rath, der mehr und minder dringlich sein kann, jenachdem der Zweifel an der Wirklichkeit der Objekte und Umstände unerheblicher oder erheblicher ist.

So wird also für die Wissenschaft des Sittlichen auch alles das vorausgesetzt werden müssen, was die Anerkennung der realen Menschenwelt bedingt: also erstlich die Fundamentalphilosophie; zweitens die rationale Psychologie, welche uns selbst die Realität unseres, der Sittlichkeit fähigen, Ich wissenschaftlich sicher stellt, und drittens die rationale Kosmologie, welche uns in der Außenwelt nicht allein noch viele Wesen unseres Gleichen aufweiset, sondern auch mehrfach die Mittel und entferntern Objekte aller Pflichterfüllung.

Es war daher ein psychologischer Mißgriff von Fichte, wenn er die Anerkennung einer realen Welt aus dem Pflichtgebote herleiten wollte. Nach ihm ist alles Erkennen durch unmittelbares Bewußtsein der Dinge in uns im bloß theoretischen Wege nie wahr zu finden, sondern dem unendlichen Zweifel preisgegeben; — aber es gibt, so will er ferner, in uns einen Trieb nach absoluter unabhängiger Selbstthätigkeit, oder auch, worin das übergeht, eine Stimme des Gewissens, worin er nun den festen Anker findet, woran er im Sturme auf dem Meere der Zweifel noch einen realen Anhaltpunkt habe: „Du sollst absolut selbstständig und selbstthätig sein, sollst frei die Zweckbegriffe, die an sich bloße Vorbilder eines Hervorzubringenden sind, durch selbstständige Thatkraft außer dir darstellen; das ist deine Bestimmung! Daß das so sei, glaube ich frei. Und diese erste Wirklichkeit verbürgt mir einschließlich alles das als wirklich, was nothwendige Voraussetzung

ist, um der Stimme des Gewissens Folge leisten zu können. Die Stimme des Gewissens gebietet mir aber nicht etwa überhaupt nur zu handeln, sondern sie gebietet mir in jeder besondern Lage meines Daseins, was ich in dieser zu thun und zu meiden habe: Hier beschränke deine Freiheit und ehre die Zwecke anderer, dir erscheinender und von dir vorgestellter Vernunftwesen! Hier mache von den, dir ebenfalls erscheinenden und deiner Vorstellung sich aufdringenden, vernunftlosen Sachen grade einen solchen Gebrauch! u. s. f. Diese bestimmten Pflichtgebote kann ich nun aber nicht ausfüllen, ohne das als wirklich anzunehmen, worauf sie sich beziehen; daß also da jene vorgestellten Vernunftwesen und vernunftlosen Sachen wirklich seien, das muß ich um der Pflichterfüllung willen annehmen. Und nach solcher Ansicht geräth demnach die ganze theoretische Philosophie in Abhängigkeit von der praktischen."

Indessen, daß jenes mein Beruf oder meine Bestimmung sei, davon kann ich einzig Notiz und Gewißheit erhalten durch Zeugniß und die Zuverläßigkeit des Zeugnisses des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in mir; so lange diese Zuverläßigkeit nicht vorher feststeht, ist auch jene meine Bestimmung mir wenigstens nicht gewiß. Daß ich das so annehmen, glauben soll, weil ich ohne dies meine Bestimmung nicht erreichen, den Pflichtgeboten nicht Folge leisten könnte, ist nur ein idem per idem.

Eben so unrichtig ist, das wir auf der Basis solchen sittlichen Berufes die Wirklichkeit der Vernunftwesen und der vernunftlosen Dinge erkennen könnten und müßten. Denn alle jene besondern Gebote, die sich auf diese beziehen, werden nur unter der vorläufigen Voraussetzung vernommen, daß diese Wesen real seien, wie das oben nachgewiesen wurde. Vergl. hierüber die Moralphilosophie von Elvenich S. 9—13.

Und so ist also von diesem nothwendigen Annehmen der praktischen Vernunft auf dem Gebiete der rationalen Psychologie und Kosmologie kein, oder wenigstens kein erheblicher Gebrauch zu machen. — Nur vielleicht in der Erkenntniß, daß

die lebenden Wesen in meiner Umgebung, die allem Aeußerlichen nach mit mir zu derselben Art der Wesen gehören, auch ihrem innersten Wesen nach mit mir eine Art ausmachen, und also wahrhafte Pflichtsubjekte für mich seien, könnte ich mich vielleicht auf eine nothwendige Annahme beziehen müssen; so wie ich vielleicht durch eine gleich nothwendige Annahme Gewißheit darüber zu gewinnen habe, daß die übrigen lebenden Wesen solche Pflichtsubjekte nicht seien.

Und was die rationale Theologie betrifft, so ist ihr Grundgedanke der Gedanke der Abhängigkeit der Welt von einem höhern Wesen, das wir Gott heißen, so daß schon die Natur dieses Gedankens auf Realisirung im theoretischen Wege hinweiset; auch kann es auf diesem Standpunkte nicht schwer sein, nachzuweisen, daß die Annahme eines solchen Urhebers der Welt im praktischen Wege nicht nothwendig gefunden werden könne; wiewohl man das zuweilen behauptet hat. Was aber die moralischen Qualitäten in dem Welturheber betrifft, so haben diese auf die Pflichtanerkennung und Pflichterfüllung eine so nahe Beziehung, daß die Realität derselben vielleicht nur durch eine pflichtschuldige Anerkennung zur Gewißheit werden kann, — worüber erst an seinem Orte die Frage weiter zu erheben sein wird.

Jedenfalls ist der Beitrag, den die praktische Vernunft zur Lösung der metaphysischen Fragen verheißen kann, so gering, daß man in der Bezeichnung des Weges zu dieser Lösung ihn außer Acht lassen, und sagen darf, daß die Metaphysik nur durch Funktionen der theoretischen Vernunft zu erreichen sei.

Trier, gedruckt mit Blattau'schen Schriften.

Bei dem Verleger dieses sind u. a. folgende gehaltvolle Werke erschienen:

Biunde, F. X., Dr. und Professor der Philosophie, Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie. 3. Thl. in 2 Bde. 8. 1831—1832. 7 Thlr. 14 ggr. oder 13 Fl. 39 kr.

— — Beleuchtung der Schrift: Die Fahnenjunker in Trier, von Julius Classikus. 8. geh. 1832. 4 gGr. oder 18 kr.
(Vergl. die Reformen in der katholischen Kirche.)

— — Ueber Wahrheit im Erkennen und den Weg zu ihr. Eine philosophische Abhandlung. 8. geh. 1835. 12 gGr. oder 54 kr.

— — Nachruf eines Hermesianers an einen ehemaligen Hermesianer auf dessen Zuruf an alle Hermesianer. Zur Aufklärung des Publicums über die hermesische Angelegenheit. 8 geh. 1838. 6 gGr. oder 27 kr.

— — Enarratio et refutatio Incriminationum, quibus et rem et disciplinam Hermesianam nuper prosecuti sunt Leodiensium auctores ephemeridum quae inscribuntur: „Journal historique et literaire," auctare &c. &c. Cum documentis quibusdam authenticis. Fasc. I. 8 geh. 1837. 10 gGr. oder 45 kr.

— — id. id. id. fasc. II. 8 geh. 1838. 10 gGr. oder 45 kr.

Braun, G. Dr. und Professor, Regens und Domkapitular, System der christkathol. Moral, 1ter Theil. Religionslehre 8. 1834. 2 Thlr. 8 gGr. oder 4 Fl. 12. Velinp, 2 Thlr. 20 gGr. oder 5 Fl. 6 kr.

— — 2. Thl. 1. Abthl. Pflichtenlehre. 8. 1838. 1 Thaler 21 gGr. oder 3 Fl. 24 kr. Velinp. 2 Thaler 8 gGr. oder 4 Fl. 12 kr.
(2ter Thl. 2te Abthl. [Schluß] erscheint im Laufe des Jahres.)

Braun, J. W., Dr. und Professor der Theologie zu Bonn, Ehrenrettnng L. A. Muratori's durch Benedict XIV., in neue Erinnerung gebracht, und zur Rechtfertigung gegen die Verdächtigungen des Lütticher Journal historique et literaire, herausgegeben von rc. 8. geh. 1838. 3 gGr. oder 14 kr.

Carové, F. W., Dr. Ueber das Recht, die Weise und die wichtigsten Gegenstände der öffentlichen Beurtheilung, mit stäter Beziehung auf die neueste Zeit. gr. 8. 1825. 3 Thl. oder 5 Fl. 24 kr.

Esser, J. P., Geh. Ober-Revisionsrath, Juristische Abhandlungen. 8. geh. 1824. 18 gGr. oder 1 Fl. 21 kr.

Gand, W., Moral der Morgenländer. 8. geh. 1821. 12 gGr. oder 54 kr.

Heuser, M., kathol. Pfarrer und Schul-Inspektor. Ueber den öftern Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altars. Eine gekrönte Preisschrift. 8. geh. 1837. 12 gGr. oder 54 kr.

Jansen, J. M., Signatur der modernen katholischen Dogmatik in Deutschland. Erste Lieferung, 8. geh. 1837, 15 gGr. oder 1 Fl. 6 kr.

— — Desselben Werkes zweite Lieferung, 8. geh. 1838, 18 gGr. oder 1 Fl. 21 kr.

Klein, P. D., katholischer Pfarrer, Festrede zur feierlichen Einweihung der St. Clemens-Kirche zu Trechtingshausen. 8. geh. 1836, 3 gGr. oder 14 kr.

Leloup, P. J. Dr., Französische Grammatik für Gymnasien, Divisions- und Real-Schulen, 2te Aufl. 8. 1832. 1 Thlr. oder 1 Fl. 48 kr.

Lentz, N., Pfarrer und Schul-Inspektor, Beantwortung der bischöflichen Preisfrage: Ueber das Lernen und Lehren der Wissenschaften und Künste. 8. geh. 1837. 1 Thlr. oder 1 Fl. 48 kr.

— — Kurze Sittensprüche für die Jugend. 8. geh. 1837. 6 gGr. oder 27 kr.

Lichter, Ph., katholischer Pfarrer und Definitor, Predigt über die Pflichten der Unterthanen gegen ihren Landesherrn und die von ihm bestellten Obrigkeiten. 6te Aufl. 12. geh. 1838. 3 gGr. oder 14 kr.

— — Der heilige Apostel Mathias, Ein Gebet- und Andachtsbuch für katholische Christen. 12. 1838. 8 gGr. oder 36 kr.

Möhn, P., katholischer Pfarrer, Definitor und Schul-Inspector, Die Brandenburgisch-Preußische Geschichte für Elementarschulen auf dem Lande. 12. geh. 1836. 4 gGr. oder 18 kr.

Muhl, S., Ueber Erzeugung der Liebe für König, Volk und Vaterland; Ein Beitrag zum vaterländischen Volks-Erziehungswesen 8. 1828. 16 gGr. oder 1 Fl. 12 kr.

— — Das Pflanzenreich nach natürlichen Familien. Ein Leitfaden beim pflanzenkundlichen Unterrichte auf Schullehrer-Seminarien, höhern und niedern Bürgerschulen. 8. 1828. 12 gGr. oder 54 kr.

Neumann, L., katholischer Pfarrer und Schul-Inspector, Erläuterungen der hermesischen Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster philosophischer Theil. (Ein Versuch) 8. geh. 1835. 16 gGr. oder 1 Fl. 12 kr.

— — Psalmi vulgatae editionis e fonte Hebraeo notisque adjectis illustrati. In usum eorum qui actus liturgicos horasque canonicas persolvunt. 8. 1835, 20 gGr. oder 1 Fl. 30 kr.

Reformen, die, in der katholischen Kirche, sowie sie gewünscht und bezweckt werden, von einem Verein katholischer Geistlichen in der Diözese Trier. 4 Hefte gr. 8. 1831—1832. 22 gGr. oder 1 fl. 39 kr.

Hierauf bezügliche Schriften.

Junius Sempronius Gracchus gerechtfertigt durch sich selbst. Eine Erwiederung auf die kürzlich bei R. F. Hergt in Koblenz erschienenen zwei heilsamen Erinnerungen, von Julius Tutor, gr. 8. geh. 1832. 4 gGr. oder 18 kr.

Dankadresse der katholischen Glaubensgenossen des Bisthums Trier an den Herrn Pfarrer Lorenz Wolf zu Kleinrinderfeld und Kist wegen des an sie erlassenen Sendschreibens die Trierische Reformations-Angelegenheit betreffend. gr. 8. geh. 1832. 6 gGr. oder 27 kr.

Das Urtheil der alten und neuen Welt über das Cölibat der Priester. Beleuchtet und mit Anmerkungen bereichert von Jul. Classikus. gr. 8. geh. 1832. 6 gGr. oder 27 kr.

Rosenbaum, J. J., Lic. und Professor der Dogmatik, Ueber Glauben. Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Lehren des seel. Prof. Hermes über diesen Gegenstand. 8. geh. 1833. 10 gGr. oder 45 kr.

Schlick, J. A., der heil. Gesang: Eine Samml. 4 stimm. deutscher Kirchen-Gesänge, 4. geh. 1836. 16 gGr. oder 1 Fl. 12 kr.

Scholl, F. X., S. S. Theol. Dr. et vet. Test. in Seminario Episc. Trevirensi interpres, De Dei mandato, ut offerat, filium, Abrahamo injuncto animadversiones quasdam congessit &c. 4. geh. 1836. 4 gGr. oder 18 kr.

Ueber Preßfreiheit und Cölibat. 8. 1832. geh. 2 gGr. oder 9 kr.

Kl.

Anhang: 155 ff.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Biunde, Franz Xaver,

Fundamental-Philosophie

Trier 1838

Ph.u. 54 f
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045263-2